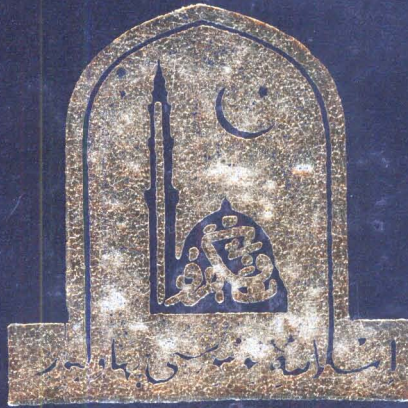


علم حدیث میں اسناد و متن کی تحقیق کے اصول

محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

[مقالہ برائے پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ]



نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر
ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ
دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

مقالہ نگار

حافظ حمزہ مدنی

No: 5848 Acad.

Dated: 28-4-2005

شعبہ علوم اسلامیہ، دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

معزز قارئین توجہ فرمائیں

■ کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔

■ مَجْلِسُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔

■ دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 www.KitaboSunnat.com

علم حدیث میں اسناد و متن کی تحقیق کے اصول محدثین اور فقہاء کے طرزِ عمل کی روشنی میں

[مقالہ برائے پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ]

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر
ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ
دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

مقالہ نگار

حافظ حمزہ مدنی
No: 5848 Acad.
Dated: 28-4-2005

شعبہ علوم اسلامیہ، دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

علم حدیث میں اسناد و متن کی تحقیق کے اصول محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

مقالہ برائے پی ایچ ڈی [علوم اسلامیہ]

(۲۰۰۵ء.....۲۰۰۸ء)

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر
ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ
دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

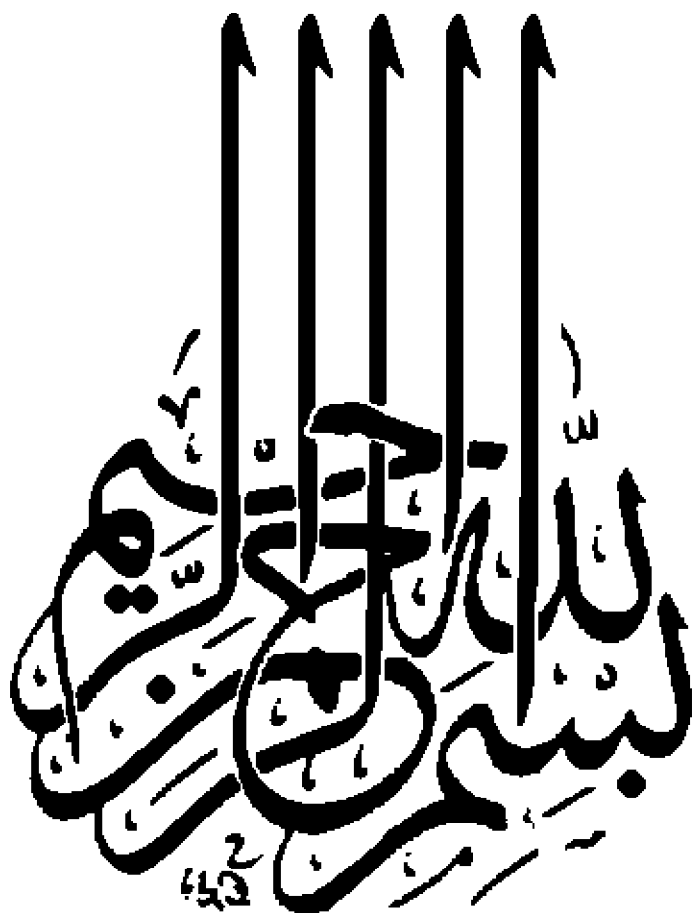
مقالہ نگار

حافظ حمزہ مدنی

No: 5848 Acad.

Dated: 28-4-2005

شعبہ علوم اسلامیہ، دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور



TO WHOM IT MAY CONCERN

It is certified that Mr. Hafiz Hamza Madni s/o Hafiz Abdur Rahman Madni is a Ph.D. student in Department of Islamic Studies and he has completed his Thesis titled:

علم حدیث میں اسناد و متن کی تحقیق کے اصول
(محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں)

under my supervision for the award of Ph.D. Degree. Mr. Hafiz Hamza Madni is eligible for submission of Thesis under the Rules & Regulation of the Department as well as of the University regarding Ph.D. The material used by him is original and he has shown creativeness in his work. The Thesis represents four years work done by the candidate.

Supervisor

Prof. Dr. Abdur Rauf Zafar

DECLARATION CERTIFICATE

This thesis which is being submitted for the degree of Ph.D. in **The Islamia University of Bahawalpur** does not contain material which has been submitted for the award of Ph.D. degree in any University and, to the best of my knowledge and belief, neither does this thesis contain any material published or written previously by another person, except when due reference is made to the source in the text of the thesis.

(Hafiz Hamza Madni)

Ph.D Scholar

ایٲتونی بکتاب من قبل هذا أو اثارة من علم

(سورة الاحقاف: ۴)

انتساب

محترم اور شفیق والدِ مکرم

مولانا حافظ عبدالرحمن مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے نام
جن کی خواہش اور قدم قدم پر راہنمائی اس مقالے
کے وجود اور تکمیل کا باعث بنی۔

حافظ حمزہ مدنی

فہرست مضامین

□ مقدمہ

□ باب اوّل: اسناد و متن معنی، مفہوم اور ارتقاء ۱

پہلی فصل اسناد و متن کا معنی و مفہوم اور سند و متن سے متعلقہ چند بنیادی اصطلاحات کا تعارف ۲

دوسری فصل اسناد و متن کی تحقیق کا فنی ارتقاء اور نشوونما ۳۰

■ عہد رسالت میں ۳۱

■ عہد صحابہ میں ۳۵

■ عہد تابعین میں ۳۹

■ عہد تبع تابعین میں ۳۹

■ دور تدوین میں ۴۱

تیسری فصل روایت و درایت معنی و مفہوم اور مختلف علوم میں ان کا استعمال ۵۷

□ باب دوم: اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں ۸۵

پہلی فصل اسناد حدیث کی تحقیق کے محدثانہ اصول ۸۶

■ راوی کا کردار (عدالت) ۹۲

■ راوی کی صلاحیت (ضبط) ۱۰۴

۱۱۲	■	اتصال سند
۱۱۶	■	سند کا علت و شذوذ سے خالی ہونا
۱۲۸		دوسری فصل متن احادیث کی تحقیق کے محدثانہ اصول
۱۴۱	■	مباحث: مخالفت الثقات باعتبار متن (بحث شاذ و محفوظ)
۱۴۸	■	متن حدیث میں انتقائے علت
۱۶۳	■	موضوع یا ضعیف حدیث کو پہچاننے کی علامات
۱۸۱	□	باب سوم: اسناد و متن کی تحقیق..... فقہائے کرام کے اصول اور ان کا جائزہ
۱۸۶		پہلی فصل فقہائے حنفیہ کے درایتی اصول اور بعض امثلہ کی روشنی میں ان کا جائزہ
۲۲۸		دوسری فصل فقہائے مالکیہ کے درایتی اصول اور بعض امثلہ کی روشنی میں ان کا جائزہ
۲۴۷	□	باب چہارم: علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل..... محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں
۲۴۸		پہلی فصل علم حدیث اور علم فقہ..... دو مختلف فنون علم، باہمی تعلق اور تقابل
۲۶۳		دوسری فصل اہل فقہ اور اہل حدیث کی باہمی کشمکش کے اسباب، نتائج اور حل
۲۸۲		تیسری فصل محمد الغزالی رحمہ اللہ کی السنۃ بین اہل الفقہ و اہل الحدیث کا جائزہ
۳۰۶	□	باب پنجم: دور حاضر میں نقد روایت کا درایتی تصور..... تنقیدی جائزہ
۳۰۷		پہلی فصل نقد روایت میں عقل کی بنیاد پر استحکام حدیث کا آغاز و ارتقاء

دوسری فصل عصر حاضر میں درایت کا تصور اور جدت پسند مفکرین کے درایتی اصول ۳۱۸

■ مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ ۳۲۱

■ مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ ۳۲۴

■ مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ ۳۲۶

■ جناب جاوید احمد غامدی کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ ۳۲۶

□ **باب ششم:** اسناد و متن کی تحقیق میں صحابہ و محدثین کا منہج شبہات اور ان کا ازالہ ۳۴۳

پہلی فصل استدراکات صحابہ رضی اللہ عنہم کا منہج اور مثالوں سے اس کی وضاحت ۳۴۴

■ استدراکات عائشہ رضی اللہ عنہا علی الصحابہ کی چند مثالیں ۳۴۹

■ دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے استدراکات کی چند مثالیں ۳۶۲

دوسری فصل چند معروف محدثین رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب بعض عقلی درایتی اصولوں کی وضاحت ۳۷۶

تیسری فصل صحیح احادیث پر بعض محدثین رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے پیش کردہ درایتی نقد کی حقیقت ۳۹۰

□ خلاصہ بحث

□ مصادر و مراجع

مقدمہ

میں نے زیر نظر موضوع کو تحقیق کیلئے کیوں منتخب کیا اس کا پس منظر جاننے کے لئے ہمیں دور حاضر کی فکری اور علمی تحریکوں کے حدی خواں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) کی طرف لوٹنا ہوگا، جنہوں نے برصغیر کے مسلمانوں کی حالت زار کے پیش نظر جہاد و اجتہاد کے دونوں میدانوں کو اپنی تگ و تاز کا محور بنایا۔ میں اس پس منظر کو نہایت اختصار سے پیش کروں گا، چنانچہ فکری ارتقاء کا جائزہ لیتے ہوئے اپنے مقدمہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

۱۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) سے جنگ آزادی ۱۸۵۷ء تک

۲۔ سرسید سے دور حاضر تک۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے جہاد و اجتہاد کی تحریک

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ)، جنہیں برصغیر پاک و ہند میں دور حاضر کی علمی، فکری اور مذہبی تحریکوں کا معمار اول بھی قرار دیا جاسکتا ہے، نے جب علم و فکر کے میدان میں قدم رکھا تو انہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ فکری انحطاط کا شدید احساس ہوا۔ انہوں نے دیکھا کہ ایک طرف ہندو مسلمانوں کے ہند پر سیاسی اقتدار کا پنڈولم متزلزل دیکھتے ہوئے پورے ہند پر مسلط ہو جانے کا خواب دیکھ رہے ہیں تو دوسری طرف مسلمان، جہاں غالباً نہ تصوف میں پڑ کر بے عملی بدعملی کا شکار ہیں، وہاں تقلیدی جمود کی وجہ سے اصل شریعت ’کتاب و سنت‘ سے بالکل لاتعلق ہو رہے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے تحفظ کے لئے ’جہاد‘ کا ڈول ڈالا اور اس کے لئے مغل حکمرانوں کی عیاشیوں سے مایوس ہو کر افغانستان سے احمد شاہ ابدالی کو دعوت دی جس نے ۱۷۶۱ء میں مرہٹوں سے پانی پت کے میدان میں تیسری کامیاب جنگ لڑی۔ اس واقعہ سے ’جہاد‘ کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) کی مساعی کی طرف اشارہ ہی مقصود تھا، مجھے زیادہ ان کے اجتہادی میدان کے بارہ میں گفتگو کرنی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) کی تدریسی اور تبلیغی سرگرمیوں میں یہ معروف ہے کہ انہوں نے جہاں مغل اعظم جلال الدین اکبر کے ’دین الہی‘ کے پروردہ ’تصوف کے غلو‘ کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا وہاں ’تقلیدی جمود‘ میں توسع کی خاطر قابل قدر خدمات انجام دیں۔ اس بارے میں کامیاب تشخیص کے بعد روحانی طبیب حاذق کی حیثیت سے انہوں نے جو علاج سوچا وہ مسلمانوں کو قرآن و حدیث دونوں سے براہ راست متعارف کرانے کا تھا، چنانچہ انہوں نے قرآن کریم کا ترجمہ و تفسیر مغلیہ دور کی سرکاری زبان ’فارسی‘ میں کیا اور حدیث کے لئے اولین صحیح ترین مجموعہ احادیث ’موطا امام مالک‘ کی نہ صرف عربی اور فارسی

زبان میں مسوئی اور مصفی کے نام سے دو شرحیں لکھیں، بلکہ موطا امام مالک کو حدیث کی درسی کتاب کے طور پر رواج بھی دیا۔ اس طرح قرآن و حدیث دونوں کے گہرے مطالعہ کی بنیاد پر احیائے اجتہاد کی تحریک کو فروغ دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر دور کے فقہ و اجتہاد کو کتاب و سنت پر پیش کیا جائے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی جہاد و اجتہاد کی تحریکیں اگرچہ ان کی اولاد و اسباط نے بڑے اہتمام سے آگے بڑھائیں تاہم اسی انداز پر ان تحریکوں کے عروج کا پہلا دور جنگ آزادی 1857ء تک پھیلا ہوا ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کے بعد قرآن کریم کے تراجم و تفاسیر کا کام تو خود ان کے دو بیٹوں شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ (م ۱۲۳۳ھ) اور شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ (م ۱۲۳۰ھ) نے بھی آگے بڑھایا لیکن اس کے لیے انہوں نے فارسی زبان کی بجائے مسلمانوں میں زیادہ رائج ہونے والی زبان اردو کا انتخاب کیا۔ تدریسی میدان میں ان کے بڑے بیٹے شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ (م ۱۲۳۹ھ) سے لے کر شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ (م ۱۲۳۹ھ) کے نواسے شاہ محمد اسحق رحمہ اللہ (م ۱۲۶۲ھ) تک کا دور فروغ حدیث میں ایک بڑا اہم کردار ہے، البتہ 1842ء میں شاہ محمد اسحق رحمہ اللہ (م ۱۲۶۲ھ) کے 'حریم شریفین' ہجرت کر جانے کے بعد ایک طرف ان کی 'مسند حدیث' سید نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۰ھ) کے سپرد ہو گئی تو دعوت و جہاد کے میدان میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کے پوتے شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ (م ۱۲۲۶ھ) اور ان کے سلسلہ تربیت کے متوسل سید احمد بریلوی شہید رحمہ اللہ (م ۱۲۲۶ھ) کی جدوجہد زیادہ نمایاں رہی۔ تحریک شہیدین احیائے خلافت اسلامیہ کے ساتھ ساتھ شرک و بدعات کے خلاف بھی فروزاں رہی جو 1831ء میں بالاکوٹ کے مقام پر دونوں کی شہادت کے بعد بھی اس میدان میں رواں دواں نظر آتی ہے بلکہ حادثہ بالاکوٹ کے بعد سے جنگ آزادی 1857ء اور بعد ازاں تحریک جہاد نے تو قربانیوں کا روپ دھار لیا لیکن شرک و بدعات کے خلاف فروغ سنت و حدیث کی تحریک زیادہ تیز ہوتی چلی گئی۔ جس کا اگرچہ بڑا حصہ جنگ آزادی سے قبل شروع ہو کر بیسویں صدی کے بعد بھی شاہ محمد اسحق رحمہ اللہ (م ۱۲۶۲ھ) کے خلیفہ سید نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۰ھ) اور ان کے ہم عصر اور شاگرد نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ (م ۱۳۰۳ھ) کی مساعی کی صورت نمایاں نظر آتا ہے، لیکن جنگ آزادی کے بعد علمائے دیوبند اور بریلی بھی پیچھے نہیں رہے۔ اس سلسلے میں علماء کا باہمی تقابل کرنے کی بجائے زیادہ مناسب یہ ہے کہ کفر و الحاد کے خلاف مسابقت میں تمام حضرات کی کوششیں قابل قدر قرار دی جائیں۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز چراغ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

سرسید سے دور حاضر تک اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ

یہ امر غالباً قرین انصاف نہ ہوگا کہ جنگ آزادی 1857ء میں مسلمانوں اور ہندو کی مشترکہ جنگ آزادی میں ناکامی کے

بعد سرسید اور ان کے ساتھیوں کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قصداً برطانوی سامراج کی سازش میں شریک ہو گئے تھے بلکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے بدظنی سے بچتے ہوئے میں یہی کہنا چاہوں گا کہ سرسید اور ان کے ساتھیوں کی تمام مساعی اسی طرح اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لئے تھیں جس طرح شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) اور ان کے متوسلین جہاد و اجتہاد کی تحریک میں مخلص تھے لیکن یہ امر بھی فطری ہے کہ سیاسی غلامی کا مزاج 'آزادی' کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ)، ان کے خاندان، شاگردوں اور فیض یافتگان نے جس طرح پہلے سکھوں اور پھر برطانوی سامراج کے خلاف آزادی کی جنگ لڑی وہ اگرچہ ۱۸۵۷ء کے بعد بھی جاری رہی لیکن ۱۸۵۷ء کی ناکامی کے بعد اس میں دو فرق آ گئے۔

(۱) جہاد بالسیف اندرون ہند کمزور سے کمزور ہوتا چلا گیا جو بالآخر صرف قربانیوں تک محدود ہو کر رہ گیا البتہ بیرون ہند آزاد علاقوں میں یہ نام کی حد تک قائم رہا تا آنکہ ۱۹۷۹ء میں جہاد افغانستان سے اس نے پھر نئی انگریزائی لی۔

(۲) غزو فکری نے سیاسی اقتدار سے مسلمانوں کی بالکلیہ محرومی کے بعد اپنی شکل کافی حد تک تبدیل کر لی اور اس کا میدان محدود سے محدود تر ہوتا ہوا صرف عقائد، عبادات اور بعض سماجی رسوم تک رہ گیا، بلکہ برطانوی سامراج نے سازش کر کے اسے اپنی خصوصی سرپرستی سے جہاں مذکورہ میدانوں میں تیز تر کر کے فرقہ بندی کو جنم دیا وہاں پبلک معاملات (سیاست اور معیشت) میں مسلمان اسلامی تعلیمات سے لائق ہوتے چلے گئے۔ جس کا نتیجہ ایک طرف پرائیوٹ سیکٹر میں فرقہ بندی کے فروغ کے صورت میں ظاہر ہوا تو دوسری طرف پبلک سیکٹر میں مسلمان ذہنی غلامی کا شکار ہوتے چلے گئے۔ سرسید اور ان کے ہموا حضرات سے جو غلطی ہوئی وہ یہ تھی کہ ایک شکست خوردہ قوم کے لئے 'نسخہ کیمیا' یہ سمجھ لیا گیا کہ مسلمانوں کی نجات و حیات غالب قوم کے علوم و فنون کو اپنانے میں ہی ہے۔ فنون کی حد تک اگر کچھ بات وزن بھی رکھتی ہو، تو علوم کے بارے میں یہ رویہ یقیناً غلط ہے کہ سیاسی شکست کے بعد اسلام 'جامعیت' اور 'ابدیت' کے اعتبار سے اپنی اثر پذیری کھو بیٹھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فکری مرعوبیت کے اس دور میں مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے۔ ایک طرف مسلمانوں کو دینی روایات کے تحفظ کے احساس نے مسجد و خانقاہ میں ہی پناہ لینے پر مجبور کر دیا تو دوسری طرف کمزور ایمان والے مسلمان نہ صرف سرکاری ملازمتوں کی طرف بھاگنے لگے بلکہ لارڈ میکالے کے وضع کردہ بدیسی نظام تعلیم نے ان کی ذہنی تربیت اس طرح کی کہ وہ انگریز کے سیاسی اور معاشی نظاموں کے اسیر ہوتے چلے گئے حتیٰ کہ بیسویں صدی کا ابتدائی نصف جو آزادی کی تحریکوں کا مظہر بھی ہے، اپنی روش کے اعتبار سے بالکل مغرب سے درآمد سیاست پر مبنی ہے۔ ان حالات میں شریعت کی اساس کتاب و سنت کو جس آزمائش سے دوچار ہونا پڑا وہ کچھ یوں سامنے آئی:

- (۱) قرآن کریم کے الفاظ کا انکار تو مشکل تھا لیکن اس کی تفسیر (سنت رسول ﷺ) کو 'دراستی نقد' کے نام پر کھیل بنا لیا گیا۔
- (۲) سنت و حدیث کو مشکوک بنانے کے لئے ایک طرف نام نہاد 'عقل و فطرت' کی موافقت کا نام لیا گیا تو دوسری طرف اسوۂ

رسول ﷺ کو چلتے پھرتے قرآن کی بجائے 'عجمی سازش' باور کرانے کی مساعی نامشکور ہونے لگیں۔

محمدی شریعت چونکہ آخری شریعت ہے جو قیامت تک منسوخ نہیں ہو سکتی۔ لہذا ضروری ہے کہ اس شریعت کو علماء کے ذریعے قیامت تک آنے والے افراد تک بحفاظت پہنچایا جائے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے شریعت کے احکامات امت کو آگے پہنچانے کا حکم یوں دیا: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً..... الخ» (صحیح بخاری: رقم ۳۴۶۱، سنن ترمذی: رقم ۲۵۹۳) محمدی شریعت کو آگے پھیلانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کی ذمہ داری بھی یہی لگائی تھی: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ۶۷)، چنانچہ شریعت محمدیہ کو امت تک پہنچانے کے لئے اور اس شریعت کی حفاظت کے لئے مسلمانوں نے 'روایت' سے کام لیا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی شریعت کے دورخ ہیں: ایک کلام الہی، جسے قرآن کہتے ہیں، دوسرا مراد الہی جسے سنت و حدیث کہتے ہیں۔ دونوں کی حفاظت و تبلیغ کے لیے روایت کو اختیار کیا گیا۔ قرآن کی روایت کے لیے عموماً تلقی و تلاوت کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، جبکہ روایت سنت کے لیے 'خُل' واداء کی۔ روایت کی تحقیق کے لیے جو فن محدثین کرام نے اختیار کیا اسے متاخرین نے 'درایت' کا نام دیا، جبکہ متقدمین کے ہاں 'درایت' کا مفہوم عموماً 'روایت' میں ہی شامل ہوتا تھا اور وہ جب کسی روایت کو صیغہ معروف سے بیان کرتے تو سمجھا جاتا کہ اس کی تحقیق ہو چکی ہے، ورنہ وہ روایات کو صیغہ مجہول سے پیش کرتے۔

روایات کو جمع کرنے اور انکی تحقیق کے لیے محدثین نے بڑی محنتیں کیں۔ ایک بڑی تعداد نے اپنے آپ کو اسی کام کے لئے وقف کر دیا اور ہزاروں میل سفر کی صعوبتوں کو بھی احادیث کے حصول اور انکی جانچ پڑتال کے عظیم کام کے لئے خندہ پیشانی سے برداشت کیا جبکہ رسل و رسائل کے وسائل نہایت محدود تھے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی سنت و سیرت کے لیے اسانید کے ساتھ روایت کا اہتمام فرمایا تاکہ سامع سلسلہ سند سے آگاہ ہو کر روایت کی تحقیق کر سکے۔ اس طرح حدیث کی امہات میں تمام ذخیرہ روایات مع اسانید محفوظ ہو گیا۔ صدر اول سے لے کر آج تک ان کی مساعی جمیلہ کی بدولت قرآن و سنت نہ صرف محفوظ ہو گئے بلکہ انکی روایت کی ہر طرح کی تحقیق بھی ممکن ہے۔

روایت کی تحقیق کے لیے جو فن حدیث معرض وجود میں آیا اس میں 'روایت و درایت' کے نہایت اعلیٰ اصول موجود ہیں، لیکن بعض لوگوں کو اس پر اطمینان نہیں۔ وہ ان اصولوں کو نظر انداز کر کے ان روایات کے متن کو سند سے قطع نظر عقل و رائے کے پیمانوں پر پرکھنا چاہتے ہیں، چنانچہ فقہ حنفی کی طرف منتسب ایک متکلم عیسیٰ بن ابان معتزلی نے روایات کے رد کے لیے یہ اصول پیش کیا تھا کہ غیر فقیہ راوی کی روایت پر فقہی قیاس کو ترجیح حاصل ہے لیکن اس دور کے جمہور حنفی علماء نے بھی اسے قبول نہ کیا۔ لیکن اب کچھ عرصہ سے بعض لوگوں نے اسی عقل و رائے کو حدیث نبوی پر برتری دینے کے لیے 'درایت' کی اصطلاح وضع کر لی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اس سلسلہ میں محدثین کے حوالے سے یہ تحقیق پیش کروں کہ کیا یہ فن محدثین ہی کا ایک ارتقا ہے یا فن محدثین کے استخفاف کے پیش نظر ایسے اصولوں سے انکار حدیث کے دروازے کھولے جا رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں روایات کی

تحقیق میں فنِ محدثین کی بنیاد پر جو تصحیح و تضعیف کا وسیع باب ہے، اس کے بالمقابل درایتی معیار کے لیے عقل و قیاس کا جو انداز اختیار کیا گیا ہے وہ کہاں تک معیاری ہے؟ روایت حدیث کے بارے میں شبہات کا ازالہ کرتے ہوئے یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ درایت و تحقیق کا تمام تر پہلو فنِ محدثین میں موجود ہے، اس سے باہر کچھ نہیں۔ فن حدیث سے ماوراء عقل و رائے کو جن محدثین کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے وہ انکی عبارتوں کا مفہوم نہیں ہے اور نہ یہ صحابہ کرام، تابعین عظام اور ان کے اتباع فقہائے محدثین کا طریق کار تھا، بلکہ منکرین حدیث نے ایسے ذریعوں سے انکی عبارتوں کو توڑ مروڑ کر اس لیے پیش کیا ہے تاکہ سادہ لوح لوگوں کو ان مقدس ہستیوں کے نام پر اپنے پیچھے لگا سکیں۔

مذکورہ بحث کو مقالہ میں چھ ابواب کے تحت تقسیم کر دیا گیا ہے۔

باب اول: مقالہ کے عنوان کے اعتبار سے اس باب میں اسناد و متن اور ان سے متعلقہ چند بنیادی اصطلاحات کا تعارف پیش کرتے ہوئے اسناد و متن کی تحقیق کے اصولوں کا آغاز اور فنی ارتقاء پیش کیا گیا ہے۔ اس باب میں بھرپور کوشش کی گئی ہے کہ یہ واضح کیا جائے کہ مختلف علوم میں درایت کے حوالے سے پائے جانے والے متنوع تصورات کا باہمی فرق کیا ہے؟ تاکہ ناآشنائے علم التباس مباحث کا شکار ہو کر تحقیق روایت کے پرکھنے میں محدثین کرام کے اصول درایت کو دیگر علوم کے درایتی تصور سے گڈ مڈ نہ کر دیں۔

باب دوم: اس باب میں اسناد و متن کی تحقیق کے وہ اصول پیش کیے گئے ہیں، جو فن حدیث کے ماہرین یعنی محدثین کرام نے تحقیق اسناد و متن کے ضمن میں خیر القرون، نبی کریم ﷺ کی سنن، صحابہ کرام اور تابعین عظام کے تعامل سے اخذ کر کے مرتب فرمائے ہیں۔ اس باب میں خاص طور پر محدثین کرام کے ہاں تحقیق روایت میں 'متنی تحقیق' کے اسلوب اور اس کے طریقہ کار کا مکمل تجزیہ پیش کرتے ہوئے وضاحت کی گئی ہے کہ محدثین عظام اہل درایت کی طرف سے پیش کی جانے والی عقلی درایت کے کسی طور پر قائل نہیں۔

باب سوم: اس باب میں واضح کیا گیا ہے کہ علم فقہ کا دائرہ کار کیا ہے، نیز فقہائے اربعہ میں سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے متاخر تبعین نے کس طرح نقد روایت کے فقہی درایت کے اصولوں کو پیش کیا ہے کہ جس سے عملاً فقہ حنفی یا فقہ مالکی کو حدیث نبوی ﷺ پر بالادستی حاصل ہو گئی ہے۔ گویا اس باب میں مختلف فقہاء کرام کی طرف سے پیش کردہ 'متن حدیث' کی تحقیق کے 'درایتی نکات' کی مکمل وضاحت اور انکا تفصیلی تجزیاتی مطالعہ پیش کر دیا گیا ہے۔

باب چہارم: باب چہارم میں علم فقہ اور علم حدیث کے دو مختلف فنون علم ہونے کے باوجود ان دونوں علوم کے مابین تعلق اور مناسبت پر بحث کی گئی ہے۔ نیز ان دونوں فنون کے ماہرین کے مابین پائی جانے والی کشمکش کا پس منظر، اسباب، اثرات و نتائج پر تفصیلاً روشنی ڈالتے ہوئے فریقین کے مابین پائے جانے والے اختلاف اور تنازع کا معتدل حل پیش کیا گیا

ہے۔ اسی بحث کے ضمن میں عالم عرب کے معروف دانش ور شیخ محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب 'السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث' کا تفصیلی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

باب پنجم: اس باب میں معاصر مفکرین کے ان افکار پر بحث کی گئی ہے، جو محدثین کرام کے مسلمہ اصولوں سے ٹکراتے ہیں۔ اس سلسلہ میں خاص طور پر سرسید، مولانا شبلی نعمانی اور ان دنوں کے امتزاجی منہج سے متاثر بعض شخصیات، مثلاً صفحات مولانا امین احسن اصلاحی اور ان کے تلمیذ جناب جاوید احمد غامدی وغیرہ کے افکار کا بالخصوص جائزہ پیش کیا گیا ہے، جس میں ان کے ہاں پائے جانے والے درایتی نقد کے اصولوں پر تفصیلی تبصرہ شامل ہے۔

باب ششم: اس باب میں معاصر مفکرین کی طرف سے پیش کیے گئے درایتی نقد کے اصولوں کے ضمن میں ان کے مختلف جزوی دلائل کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس مسئلہ کے ضمن میں فقہائے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، خصوصاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عام صحابہ کی روایات پر استدراکات کی بحث بھی پیش نظر رکھی گئی ہے۔ نیز بعض محدثین کرام کی طرف منسوب ایسے اقوال اور مشکل احادیث کی تفصیلی وضاحت پیش کی گئی ہے، جو اس ضمن میں اہل درایت بالعموم اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

مقالے کی تکمیل کے سلسلے میں جناب حافظ محمد زبیر، حافظ عمران ایوب، محمد شفیق کوکب، محمد اصغر، سمیع الرحمن، حافظ آصف جاوید، قاری عمر فاروقی، عبدالرشید صادق اور دیگر تمام دوستوں کا نہایت شکر گزار ہوں جنہوں نے اس علمی کام میں کے ہر مشکل مرحلے پر ہر طرح سے میری معاونت فرمائی۔

میں اپنے نگران مقالہ پروفیسر ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر رحمۃ اللہ علیہ (ڈائریکٹر سیرت چیئر، استاد شعبہ علوم اسلامیہ، بہاولپور یونیورسٹی) کا بھی بے حد ممنون ہوں کہ انہوں نے نہ صرف میری علمی راہنمائی فرمائی بلکہ اسلوب تحقیق بہتر بنانے میں ان کے قیمتی مشورے میرے لئے دلیل راہ بنے۔ تحقیق کے ان سالوں میں جس طرح ہر مرحلے پر ان کی سرپرستی اور مشاورت میرے شامل حال رہی اس کو الفاظ بیان کرنے سے قاصر ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ پروفیسر ڈاکٹر شمس البصر رحمۃ اللہ علیہ (چیئر مین شعبہ علوم اسلامیہ، بہاولپور یونیورسٹی) اور پروفیسر ڈاکٹر سلیم طارق رحمۃ اللہ علیہ (ڈین فیکلٹی آف اسلامک لرننگ، بہاولپور یونیورسٹی) کا بھی بالخصوص، جبکہ شعبہ علوم اسلامیہ کے دیگر تمام معزز اساتذہ کرام کا بالعموم تشکر ضروری سمجھتا ہوں جن کی کسی نہ کسی حوالے سے معاونت کے بعد ہی میں یہ کاوش پیش کرنے کے قابل ہوا۔

اللہ تعالیٰ دین اسلام اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے میری اس ادنیٰ کاوش کو قبول و منظور فرمائے۔ آمین

حافظ حمزہ مدنی

No: 5848 Acad.
Dated: 28-4-2005

باب اوّل

إِسْنَادُ مَتْنٍ مَعْنَى، مَفْهُومٍ اَوْر اِرْتِقَاءِ

فصل اوّل

اسناد و متن کا معنی و مفہوم
اور چند بنیادی اصطلاحات کا تعارف

اسناد و متن کا معنی و مفہوم

ادلہ شرعیہ کے تذکرہ میں قرآن کے بعد آئمہ سنت علی العموم علوم نبوت کے متعلق چار لفظ ذکر فرماتے ہیں:

① خبر ② اثر ③ حدیث ④ سنت

عالمین بالحدیث جو کتاب اللہ کے بعد حدیث کی حجیت پر یقین رکھتے ہیں اور اسے حجت شرعی سمجھتے ہیں وہ دین کی کتابوں میں مختلف نسبتوں سے مشہور ہیں، مثلاً:

① اہل السنہ ② اہل الحدیث ③ اہل الاثر

عموما حدیث و سنت کے نقل میں اخبار و آثار و اشیاء پر مشتمل ہوتے ہیں: ① اسناد ② متن

مزید برآں اہل الحدیث اور اہل الاثر نے ناقلین حدیث کی متنوع صلاحیتوں کے لحاظ سے ان کو مختلف اصطلاحی ناموں سے بیان کیا ہے، جیسے: الحافظ، المحدث، الحجۃ، الحاکم وغیرہ۔

اس فصل میں انہی بنیادی اصطلاحات اور تعبیرات کو بیان کیا جائے گا۔

سند کا مفہوم

* لغوی مفہوم

① امام خلیل بن احمد رحمہ اللہ (م ۵۷۱ھ) نے لفظ سند کی وضاحت یوں کی ہے:

السند ما ارتفع من الأرض فی قبل جبل أو واد وكل شیء أسندت الیه شیئا فهو مسند^۱
”سند پہاڑ یا وادی میں بلند مقام کو کہتے ہیں اور ہر وہ چیز جس پر کوئی چیز بھروسہ کرے مسند کہلاتی ہے۔“

② ابن منظور افریقی رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

السند ما ارتفع من الأرض فی قبل الجبل أو الوادی والجمع الاسناد^۲
”سند وادی یا پہاڑ میں بلند جگہ کو کہتے ہیں اور اس کی جمع اسناد ہے۔“

③ علامہ مجد الدین فیروز آبادی رحمہ اللہ (م ۷۱۲ھ) رقمطراز ہیں:

السند ما قابلک من الجبل وعلا عن السفح ومعتمد الانسان وضرب من البرود، وجمعه أسناد^۳

”سند کہتے ہیں پہاڑ کے اس حصے کو جو تمہارے بالمقابل ہو، دامن کوہ سے بلند ہو، قابل اعتماد شخص کو بھی ’سند‘ کہتے ہیں اور اسی طرح

کپڑوں کی ایک قسم بھی ’سند‘ کہلاتی ہے اور اس کی جمع اسناد ہے۔“

④ امام زبیدی رحمہ اللہ (م ۱۲۰۵ھ) نے سند کا وہی معنی بیان کیا ہے جو امام ابن منظور رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ مزید فرماتے ہیں:

”مجازی طور پر قابل اعتماد شخص کو بھی سند کہہ دیا جاتا ہے، جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ ’سیّد سند‘ یعنی سید قابل اعتماد ہوتا ہے وغیرہ۔“

⑤ امام زین الدین رازی رحمہ اللہ (م ۷۷۷ھ) سند کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فلان سند أي معتمد^۴

”فلان شخص سند ہے یعنی قابل اعتماد ہے۔“

○ امام زرکشی رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۹۴ھ) نے فرمایا ہے:

السند هو ما ارتفع وعلا عن سفح الجبل^۱
 ”سند وہ چیز ہے جو اونچی ہو اور پہاڑ کے دامن سے بلند ہو۔“

○ ڈاکٹر محمود طحان رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

السند: لغة المعتمد وسمى كذلك لأن الحديث يستند إليه ويعتمد عليه^۲
 ”لغت میں سند معتمد یعنی قابل اعتماد چیز کا نام ہے، اسے یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کیونکہ اس کے ذریعے جو حدیث روایت ہوتی ہے اس کی ثقاہت کا انحصار اسی پر ہوتا ہے۔“

* اصطلاحی مفہوم

اصطلاح میں ’سند‘ رواۃ کے اس سلسلے کو کہتے ہیں جو متن حدیث تک پہنچاتا ہے، بالفاظ دیگر سند متن حدیث سے پہلے مذکور اُس متن کے نقل کرنے والے رواۃ کو کہتے ہیں۔

○ ڈاکٹر نور الدین عتر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

أما السند والمراد به عند المحدثين حكاية رجال الحديث الذين رووه واحد عن واحد إلى رسول الله ﷺ

”رہی سند تو اس سے محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں رواۃ حدیث کی وہ حکایت ہے جو وہ ایک دوسرے سے تسلسل کے ساتھ یوں نقل کرتے جاتے ہیں کہ بالآخر اسے نبی کریم ﷺ تک جا پہنچاتے ہیں۔“

’سند‘ کی چند مزید اصطلاحی تعریفات درج ذیل ہیں:

○ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

هو حكاية طريق المتن^۳

”سند متن کے طریق یا راستے کی حکایت کو کہتے ہیں۔“

○ ’طریق‘ کی وضاحت میں علامہ عبدالرؤف المناوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۰۳۱ھ) نے فرمایا ہے:

الطريق أسماء الرواة^۴

”طریق راویوں کے نام ہیں۔“

○ بدر بن جماعہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۳۲ھ) اور طیبی رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۴۳ھ) کے حوالے سے امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (م ۹۱۱ھ) اور شیخ جمال الدین

قاسمی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) فرماتے ہیں:

هو الاخبار عن طريق المتن . قيل: فلان سند أى معتمد فسمى الاخبار عن طريق المتن سنداً لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليه وأما الاسناد فهو رفع الحديث الى قائله قال الطيبي وهما متقاربان في معنى اعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه عليهما وقال ابن جماعة: المحدثون يستعملون السند والاسناد لشيء واحد^۵

”متن حدیث تک پہنچنے کے ذریعے یا راستہ کی خبر کو سند کہا جاتا ہے۔ یوں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص سند ہے یعنی قابل اعتماد ہے پس متن کے طریق کی خبر دینے کو سند اس لیے کہا جاتا ہے کہ حفاظ اس پر حدیث کی صحت یا ضعف کے فیصلہ کے لیے اعتماد کرتے ہیں جبکہ حدیث کو اس

کے قائل تک رفع کرنا اسناد کہلاتا ہے۔ طبری رحمہ اللہ (م ۴۳ھ) نے فرمایا ہے کہ حدیث کی صحت اور ضعف کے فیصلہ کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ان پر اعتماد کرنے کے اعتبار سے یہ دونوں چیزیں ہم معنی ہیں۔ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۳۲ھ) کا قول ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ سند اور اسناد ایک ہی چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں۔“

{13} ڈاکٹر محمود طحان رحمہم اللہ نے نقل فرمایا ہے: سلسلة الرجال الموصلة للمتن^{۱۲}

”راویوں کا وہ سلسلہ جو متن حدیث تک پہنچا دے، سند کہلاتا ہے۔“

○ عبد اللہ شعبان رحمہم اللہ نے سند کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو سلسلة الرواة الناقلين الذين استند الراوى إليهم فى حديثه وصولا إلى المتن^{۱۳}

”سند (روایت) نقل کرنے والے رواۃ کے اس سلسلے کا نام ہے جس پر کوئی محدث اپنی حدیث میں متن تک پہنچنے کیلئے اعتماد کرتا ہے۔“

○ عبد الفتاح ابو غندہ رحمہم اللہ سند کی تعریف میں فرماتے ہیں:

السند هو أولئك الرواة الناقلون المذكورون قبل متن الحديث^{۱۴}

”سند روایت“ نقل کرنے والے اُن رواۃ کا نام ہے جو متن حدیث سے قبل مذکور ہوتے ہیں۔“

○ ڈاکٹر سہیل حسن رحمہم اللہ نے معجم اصطلاحات حدیث میں ذکر فرمایا ہے:

”الاسناد کے دو معنی ہیں:

(الف) مصدری معنی، یعنی حدیث کو اس کے بیان کرنے والے کی طرف سند کے ساتھ منسوب کرنا۔

(ب) رجال حدیث اور راویوں کا تسلسل یعنی متن تک پہنچنے کا ذریعہ۔

اس اعتبار سے سند اور اسناد دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہوتے ہیں۔“^{۱۵}

○ سند کی اہمیت کے بیان میں امام ابن مبارک رحمہم اللہ (م ۱۸۱ھ) کا یہ قول بنیادی حیثیت کا حامل ہے:

لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء^{۱۶}

”اگر اسناد نہ ہوتیں تو جو شخص چاہتا کہتا پھرتا۔“

○ سند کی اہمیت کے بارے میں امام سفیان ثوری رحمہم اللہ (م ۱۶۱ھ) کا یہ قول بھی نہایت اہم ہے:

الاسناد سلاح المؤمن إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل^{۱۷}

”اسناد مؤمن کا اسلحہ ہے، اگر اس کے پاس اسلحہ نہیں ہوگا تو وہ کس چیز کے ساتھ قتال کرے گا۔“

○ مولانا رفیع عثمانی رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

”روایت حدیث کی کڑی احتیاط ہی کی خاطر محدثین کرام رحمہم اللہ نے سند کی پابندی اپنے اوپر لگائی ہے۔“^{۱۸}

سند کی اہمیت و ضرورت کے بارے میں مزید اقوال آئندہ فصل میں ملاحظہ فرمائیے۔

متن کا مفہوم

متن کی لغوی و اصطلاحی تعریف

* لغوی مفہوم

○ جمال الدین قاسمی رحمہم اللہ (م ۱۳۳۲ھ) رقمطراز ہیں:

أخذه من المتانة وهى المبالغة فى الغاية لأنه غاية السند أو من متنت الكباش إذا شقت جلد بيضة

واستخرجتها فكأن المسند استخرج المتن بسنده أو من المتن وهو مال صلب وارتفع من الارض لأن المسند يقويه بالسند ويرفعه الى قائله أو من تمتين القوس أى شدها بالعصب لأن المسند يقوى الحديث بسنده^{۱۹}

”متن یا تو متانت سے لیا گیا ہے اور وہ انتہائی دوری کا نام ہے کیونکہ وہ سند کا آخر ہوتا ہے، یا یہ منتت الکبش (میں نے مینڈھے کی کھال اتاری) سے ماخوذ ہے، جب آپ نے اس کی جلد کو پھاڑ کر اسے باہر نکالا تو گویا سند نے متن کو اپنی سند کے ذریعہ نکال دیا، یا یہ ”متن“ سے ماخوذ ہے جو زمین کے سخت اور بلند حصے کا نام ہے کیونکہ مسند سند کے ذریعے اسے مضبوط کرتا ہے اور قائل کی طرف لے جاتا ہے، یا یہ تمتین القوس سے ماخوذ ہے یعنی اس نے عصب سے کمان کو مضبوط کیا، کیونکہ مسند سند کے ذریعے حدیث کو مضبوط کرتا ہے۔“

○ ڈاکٹر محمود طحان رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے:

ما صلب وارتفع من الارض^{۲۰}

”متن زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جو سخت اور بلند ہو۔“

○ ڈاکٹر سہیل حسن رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

”لغت میں کسی سخت اور بلند سطح زمین کو متن کہتے ہیں۔“^{۲۱}

* اصطلاحی مفہوم

اصطلاح میں متن اس کلام کو کہا جاتا ہے جو سند کے بعد شروع ہوتا ہے یعنی سند سے اگلا حصہ متن کہلاتا ہے۔ اہل علم نے متن کی جو

تعریفات کی ہیں ان میں سے چند پیش خدمت ہیں:

○ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام^{۲۲}

”متن حدیث کے ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جہاں جا کر اسناد ختم ہو جاتی ہے۔“

○ ابن جماعہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۳۳ھ) فرماتے ہیں:

هو ما ينتهي اليه غاية السند من الكلام^{۲۳}

”متن وہاں ہوتا ہے جہاں کلام میں سند کا اختتام ہوتا ہے۔“

○ امام طیبی رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۴۳ھ) نے متن کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

فهو ألفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني^{۲۴}

”متن حدیث کے ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جن پر معانی و مفاہیم کا قیام ہوتا ہے۔“

○ ڈاکٹر محمود طحان رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے:

”لغةً متن کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو سطح زمین سے بلند ہو کیونکہ روایت و سند سے مقصود یہی متن ہوتا ہے، اس لیے اسے متن کہتے

ہیں۔ المختصر کلام کا وہ حصہ جو متن کے بعد شروع ہو متن کہلاتا ہے۔“^{۲۵}

○ عبد اللہ شعبان رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

متن الحديث الفاظه التي تتقوم بها المعاني^{۲۶}

”حدیث کا متن اس کے وہ الفاظ ہیں جن پر معانی کا قیام ہوتا ہے۔“

○ اصول الحدیث علومہ و مصطلحہ کے صفحہ ۳۳ پر متن کی تعریف یوں موجود ہے:

وفی الاصطلاح هو الفاظ الحدیث التي تتكون بها معانيه

✽ ’متن‘ کے حوالے سے اہل علم میں یہ اختلاف ہے کہ آیا متن، رسول اللہ ﷺ سے منقول قول صحابی کا نام ہے یا محض رسول اللہ ﷺ کا کلام۔ اہل علم نے پہلے قول کو زیادہ مناسب قرار دیا ہے کیونکہ حدیث میں قول و فعل اور تقریر بھی شامل ہے۔ نیز ائمہ سلف نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رضی اللہ عنہم کے آثار و فتاویٰ کو بھی حدیث میں ہی شمار کیا ہے۔^{۲۷}

متن کو دو بنیادی انواع میں تقسیم کیا گیا ہے: ① قرآن کریم ② حدیث نبوی ﷺ

حدیث کو مزید یوں تقسیم کیا گیا ہے: ① حدیث قدسی ② حدیث نبوی ﷺ

ان اقسام کی تعریفات آئندہ سطور میں پیش خدمت ہیں:

قرآن کریم: اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو جبریل علیہ السلام نے سنا اور اسے محمد ﷺ تک پہنچا دیا، وہ لفظی و معنوی اعتبار سے متواتر ہے، قطعی و یقینی علم کا فائدہ دیتا ہے اور ایسے مصاحف میں مکتوب ہے جو تحریف و تغیر سے محفوظ ہیں۔^{۲۸}

حدیث قدسی: سے مراد وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ سے روایت بیان کریں اور یہ اللہ تعالیٰ کا براہ راست کلام ہوتا ہے۔ اس میں لفظ یوں ہوتے ہیں کہ ”رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے متعلق فرمایا جسے وہ اپنے رب ذوالجلال سے روایت کرتے ہیں“ یا یہ لفظ ہوتے ہیں کہ ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں.....“^{۲۹}

حدیث نبوی: ہر وہ قول، فعل اور تقریر یا صفت ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہو۔^{۳۰}

واضح رہے کہ علی الاطلاق حدیث وہی ہے جو نبی ﷺ سے صادر ہو لیکن علمائے حدیث صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کو بھی ’حدیث‘ میں شمار کرتے ہیں اور اس کا نام موقوف اور مقطوع رکھتے ہیں۔ یوں متن حدیث قائل کے اعتبار سے تین انواع میں تقسیم ہو جاتا ہے:

① مرفوع: جس کی نسبت نبی ﷺ کی طرف ہو۔

② موقوف: جس کی نسبت صحابی کی طرف ہو۔

③ مقطوع: جس کی نسبت تابعی کی طرف ہو۔

صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کی طرف منسوب متن کو حدیث و سنت اس لیے شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان حضرات کے تزکیہ و عدالت کی شہادت خود اللہ تعالیٰ نے دی ہے اور انہیں امت کے بہترین افراد قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^{۳۱}

”اور جو مہاجرین اور انصار سابق ہیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیروکار ہیں، اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اس سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے ایسے باغ مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی جن میں ہمیشہ رہیں گے، یہ بڑی کامیابی ہے۔“

○ فرمان نبوی ﷺ ہے:

« علیکم بستی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين »^{۳۲}

”تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔“

○ رسول اللہ ﷺ کا ایک اور فرمان یوں ہے:

« خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم »^{۳۳}

”بہترین لوگ میرے زمانے کے ہیں، پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے اور پھر وہ جو ان کے بعد آئیں گے۔“

سند و متن کی امثلہ

مثال سے بات واضح ہو جاتی ہے، اس لیے سند و متن کی دو مثالیں پیش خدمت ہیں:

① امام بخاری رحمہ اللہ نے (م ۲۵۶ھ) صحیح بخاری میں یہ حدیث نقل فرمائی ہے:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله! كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول^{۳۴}

اس حدیث میں مذکور یہ الفاظ ”حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها“ سند ہیں، کیونکہ سند رواۃ کے تسلسل کا ہی نام ہے اور یہ حصہ أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله! كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول متن ہے کیونکہ متن سند کے اگلے حصے کو ہی کہتے ہیں۔

② امام مسلم رحمہ اللہ نے (م ۲۶۱ھ) صحیح مسلم میں یہ حدیث ذکر فرمائی ہے:

حدثنا محمد بن عبيد الغبري حدثنا أبو عوانة عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار^{۳۵}

اس حدیث میں یہ حصہ حدثنا محمد بن عبيد الغبري حدثنا أبو عوانة عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة سند ہے اور قال رسول الله ﷺ: « من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » متن ہے۔

.....☆☆☆.....

اسناد و متن کی چند بنیادی اصطلاحات

* حدیث

لغوی مفہوم

ضد القديم ، ويستعمل فى اللغة أيضا حقيقة فى الخبر ، قال فى القاموس : الحديث : الجديد ، والخبر^{۳۶}

لغوی اعتبار سے لفظ حدیث کا معنی ہے جدید، یعنی یہ قدیم کی ضد ہے۔ چونکہ قرآن قدیم ہے اور اس کے مقابلے میں احادیث جدید ہیں اس لیے مقابلہ احادیث نبویہ کو حدیث کا نام دیا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے یہی وضاحت فرمائی ہے۔^{۳۷}

○ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے فرمایا ہے کہ

”لغوی اعتبار سے حدیث قدیم کی ضد ہے۔“^{۳۸}

○ علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے فرمایا ہے:

وأما الحديث فأصله ضد القديم^{۳۹}

”حدیث کی اصل یہ ہے کہ وہ قدیم کی ضد ہے۔“

○ علامہ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۳۳ھ) نے بھی حدیث کو قدیم کی ضد کہا ہے۔^{۴۰}

○ علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ حدیث قدیم کی ضد ہے۔^{۴۱}

○ ڈاکٹر محمود طحان رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

”لغت میں حدیث کا معنی ہے کسی چیز کا نیا اور جدید ہونا۔ اس کی جمع خلاف قیاس احادیث آتی ہے۔“^{۴۲}

○ امام راغب رحمہ اللہ (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

”لفظ حدیث ہی سے ایک لفظ الحدوث بھی ہے جس کا معنی ہیں کسی ایسی شے کا وجود میں آنا، جو پہلے نہ ہو، عام اس سے کہ وہ جوہر

ہو یا عرض اور لفظ احداث کے معنی ایجاد کرنا یعنی وجود میں لانا ہے۔ ہر وہ بات جو انسان تک سماع یا وحی کے ذریعے پہنچے اسے حدیث

کہا جاتا ہے، برابر ہے کہ وہ وحی خواب میں ہو یا بیداری میں۔“^{۴۳}

✽ لفظ حدیث کا لغوی معنی ’جدید‘ ہے، اس پر قرآن کریم اور کتب حدیث میں بھی امثلہ موجود ہیں جیسا کہ ایک فرمان الہی ہے کہ

﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ ﴾^{۴۴}

”ان کے پاس ان کے پروردگار کی طرف سے جو بھی نئی نصیحت آتی ہے..... الخ“

اسی طرح ایک روایت میں ہے:

عن عبد الله رضى الله عنه قال كنا نسلم فى الصلاة ونأمر بحاجتنا فقدمت على رسول الله ﷺ وهو

يصلى فسلمت عليه فلم يرد على السلام فأخذنى ما قدم وما حدث فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة قال ان

الله يحدث من أمره ما يشاء وان الله جل وعز قد أحدث من أمره أن لا تكلموا فى الصلاة فرد على السلام^{۴۵}

”حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ پہلے ہم نماز میں بھی سلام کیا کر لیا کرتے تھے اور اپنی ضرورت کی باتیں کر لیا کرتے تھے۔ پھر (ایک مرتبہ جبشہ سے واپسی پر) میں رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا۔ آپ نماز ادا فرما رہے تھے۔ میں نے آپ کو سلام کیا مگر آپ نے جواب نہ دیا۔ اس پر مجھے پرانے اور نئے کاموں کی فکر لاحق ہوئی کہ مجھ سے کوئی غلطی ہوئی ہے؟ پھر جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا ”اللہ تعالیٰ جو بھی نیا حکم چاہتا ہے اتار دیتا ہے، اب اس نے یہ حکم اتارا ہے کہ نماز میں باتیں نہ کیا کرو۔“ پھر آپ ﷺ نے میرے سلام کا جواب دیا۔“

❁ لغت میں لفظ حدیث کا معنی گفتگو اور بات بھی ہے جیسا کہ سورہ نساء میں ہے:

﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾^{۴۶}

”تم ان کے ساتھ مت بیٹھو حتیٰ کہ وہ اس کے علاوہ دوسری بات میں مصروف ہو جائیں۔“

سورہ کہف میں ہے:

﴿فَلَعَلَّكَ بَاقِعُ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنَّ لَكَ يَوْمَئِذٍ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسْفًا﴾^{۴۷}

”اے پیغمبر ﷺ! اگر یہ لوگ اس بات پر ایمان نہ لائیں تو کیا آپ ان کے پیچھے اسی رنج میں اپنی جان ہلاک کر ڈالیں گے۔“

سورۃ المرسلات میں ہے:

﴿فَبَآئِيَ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾^{۴۸}

”اس کے بعد یہ کوئی بات پر ایمان لائیں گے۔“

ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ روز قیامت آپ کی شفاعت کے حوالے سے سب سے زیادہ خوش نصیب کون ہوگا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا:

«لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك»^{۴۹}

”اے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ! مجھے امید تھی کہ اس بات کے بارے میں تم سے پہلے مجھ سے کوئی سوال نہیں کرے گا۔“

❁ علاوہ ازیں لغت میں لفظ حدیث کا معنی خبر، واقعہ اور قصہ بھی ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾^{۵۰}

”کیا تیرے پاس موسیٰ کی خبر آئی۔“

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ﴾^{۵۱}

”کیا تمہارے پاس لشکروں کی خبر آئی فرعون اور ثمود کی۔“

❁ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

الحديث في عرف الشرع: ما يضاف الى النبي ﷺ^{۵۲}

”عرف شرع میں حدیث وہ ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہے۔“

❁ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے صحیح بخاری میں ایک کتاب کا عنوان یہ قائم کیا ہے:

كتاب أحاديث الأنبياء

”انبیاء کے حالات و واقعات کا بیان۔“

❁ آنحضرت ﷺ کے ارشادات کو اور قرآن عزیز کو بھی حدیث کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ۚ﴾^{۵۳}

﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ ۚ﴾^{۵۴}

﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ۚ﴾^{۵۵}

اصطلاحی تعریف

محدثین کرام رضی اللہ عنہم حدیث کی اصطلاحی تعریف یوں فرماتے ہیں:

ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقى أو خلقى^{۵۶}

اس تعریف سے واضح ہو گیا کہ حدیث سنت کی اس روایت کو کہتے ہیں جو صحابی آپ ﷺ سے کرے۔ چنانچہ حدیث صحابی کی وہ خبر ہوتی ہے جو وہ نسبت رسول ﷺ سے بیان کرے۔

○ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

الخبر عند علماء الفن المراد ف للحدیث^{۵۷}

اس حوالے سے حدیث اور خبر کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، چنانچہ لفظ حدیث مرفوع، موقوف، مقطوع تینوں قسم کی روایتوں کو شامل ہے۔ بعض علماء کے نزدیک خبر حدیث کے مقابلے میں عام ہے اور لفظ حدیث صرف نبی کریم سے منقول شے کے لئے خاص ہے۔^{۵۸} محدثین کرام رضی اللہ عنہم کی اصطلاح میں حدیث نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب قول، فعل، تقریر (جو قول یا فعل آپ ﷺ کے سامنے سرزد ہوا مگر آپ اسے جاننے کے باوجود خاموش رہے) اور وصف خلقی و خلقی کا نام ہے۔

○ امام سخاوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۹۰۲ھ) نے ان الفاظ میں حدیث کی تعریف فرمائی ہے:

ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً له أو فعلاً أو تقريراً أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام^{۵۹}

”نبی کریم ﷺ کی طرف جو بھی منسوب کیا جائے، قول، فعل، تقریر یا صفت حتیٰ کہ بیداری اور نیند کی حالت کی حرکات و سکنت بھی ’حدیث‘ کہلاتی ہیں۔“

○ علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۸۶ھ) نے فرمایا ہے:

اعلم أن علم الحديث موضوعه ذات رسول الله ﷺ من حيث الرسول وحده وهو علم يعرف به أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وأحواله^{۶۰}

”جان لینا چاہیے کہ علم حدیث کا موضوع رسول اللہ ﷺ کی ذات بحیثیت رسول کے ہے اور یہ وہ علم ہے جس کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال اور احوال کا علم ہوتا ہے۔“

○ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۲۸ھ) نے فرمایا ہے:

”علی الاطلاق حدیث نبوی سے مراد نبوت کے بعد آپ ﷺ کی طرف سے آپ کے قول، فعل اور اقرار کا بیان ہے۔“^{۶۱}

○ علامہ جمال الدین قاسمی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) نے فرمایا ہے:

”علم حدیث کا مقصود ایسی چیز کی طلب ہے جس سے دینی امور پر استدلال کیا جاتا ہو اور یہ چیز آپ ﷺ کا قول یا فعل یا تقریر ہے۔ حدیث میں قبل از نبوت سیرت سے متعلق بعض اخبار بھی داخل ہیں مثلاً غار حراء میں آپ ﷺ کی خلوت نشینی، حسن سیرت، کرائم اخلاق، محاسن افعال، حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول: ”کلا والله لا يخزيك الله إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نوب الحق“ آپ ﷺ کا امی ہونا، آپ ﷺ کا صدق و امانت کے لیے معروف ہونا یا اسی طرح کی وہ تمام

اشیاء جو آپ ﷺ کے احوال، آپ ﷺ کی نبوت اور صداقت پر دلالت کرتی ہوں۔“^{۱۱}

◎ علامہ طیبی رحمہ اللہ (م ۷۳ھ) کا قول ہے:

”حدیث نبی کریم ﷺ یا صحابی یا تابعی کے قول، فعل اور تقریر سے زیادہ عام ہے۔“^{۱۲}

◎ منہاج الصالحین میں حدیث کی تعریف یوں مذکور ہے:

”نبی کریم ﷺ کا ہر قول جو ہماری طرف صحیح منقول ہوا ہے، حدیث ہے۔“^{۱۳}

◎ ڈاکٹر محمود طحان رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

”اصطلاح میں ہر اس قول، فعل، تقریر اور صفت کو حدیث کہتے ہیں جس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی جاتی ہو۔“^{۱۴}

◎ مولانا عبد الغفار حسن رحمائی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۸ھ) فرماتے ہیں:

”رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کا نام حدیث ہے۔“^{۱۵}

◎ مولانا عبد الرشید نعمانی ایک مقام پر نقل فرماتے ہیں:

”آنحضرت ﷺ کی حیات طیبہ حقیقت میں قرآن مجید کی قولی اور عملی تفسیر ہے اور آپ کے ان ہی اقوال، اعمال اور احوال کا نام حدیث ہے۔ لفظ حدیث عربی زبان میں وہی مفہوم رکھتا ہے جو ہم اردو میں گفتگو، کلام یا بات سے مراد لیتے ہیں۔ چونکہ نبی کریم ﷺ گفتگو اور بات کے ذریعہ پیغام الہی کو لوگوں تک پہنچاتے، اپنی تقریر اور بیان سے کتاب اللہ کی شرح کرتے اور خود اس پر عمل کر کے دکھاتے تھے، اسی طرح جو چیزیں آپ کے سامنے ہوتیں اور آپ ان کو دیکھ کر یا سن کر خاموش رہتے تو اسے بھی دین کا جز سمجھا جاتا تھا کیونکہ اگر وہ امور منشا دین کے منانی ہوتے تو آپ یقیناً ان کی اصلاح کرتے یا منع فرما دیتے، لہذا ان سب کے مجموعہ کا نام احادیث قرار پایا۔“^{۱۶}

◎ موصوف نے یہ بھی نقل فرمایا ہے:

”رسول اللہ ﷺ کے اقوال، اعمال اور احوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ اصطلاح نہیں بلکہ خود قرآن کریم ہی سے مستنبط ہے۔ قرآن کریم نے دین کو نعمت فرمایا ہے اور اس نعمت کی نشر و اشاعت کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

﴿وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾^{۱۷}

”اور یاد کرو اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو اور جو تم پر کتاب اور حکمت کو نازل فرمایا کہ تم کو اس کے ذریعے نصیحت فرمائے۔“

اور تکمیل دین کے سلسلے میں فرمایا:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَارْتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^{۱۸}

”آج کے دن میں نے تمہارے دین کو تمہارے لیے کامل کر دیا اور میں نے تم پر اپنی نعمت پوری کر دی۔“

دیکھئے ان دونوں آیات میں قرآن کریم نے دین کو نعمت کہا ہے اور سورہ ضحیٰ میں آنحضرت ﷺ کو اسی نعمت کے بیان کرنے کا ان الفاظ

میں حکم دیا ہے:

﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^{۱۹}

”اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کیجئے۔“

پس آنحضرت ﷺ کی اسی تحدیث نعمت کو حدیث کہتے ہیں۔ یہی نہیں انبیاء علیہم السلام کے اقوال، اعمال اور احوال کے لیے خود قرآن مجید میں

بھی متعدد مقامات پر حدیث ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے کہ

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَيْفَ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾^{۲۰}

”کیا تجھے ابراہیم علیہ السلام کے معزز مہمانوں کی خبر بھی پہنچی ہے۔“

خود آنحضرت ﷺ کے قول مبارک کے لیے بھی قرآن مجید میں حدیث کا لفظ موجود ہے۔ ارشاد ہے:

﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾^۱
 ”اور جب نبی نے اپنی کسی بیوی سے چھپا کر بات کہی۔“ انتہی کلامہ^۱

* سنت

لغوی مفہوم

لغت میں سنت کا معنی طریقہ و راستہ ہے خواہ اچھا ہو یا برا۔^۲

○ صاحب لسان العرب رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

فهى السيرة والطريقة الممتازة حسنة كانت أو قبيحة، وتطلق في العرف الاسلامى على طريقة الإسلام^۳

○ امام زنجشیری (م ۵۳۸ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

سن سنة حسنة: طرق طريقة حسنة واستن بسنة فلان^۴

”کسی شخص نے اچھی سنت جاری کی یعنی اچھا طریقہ جاری کیا اور کسی کی سنت کی پیروی کی یعنی اس کے طریقے پر چلا۔“

○ امام جرجانی (م ۸۱۹ھ) نے فرمایا ہے:

السنة: لغة العادة^۵

”لغت میں سنت سے مراد عادت ہے۔“

صاحب مسلم الثبوت نے بھی لفظ سنت کا یہی معنی بیان کیا ہے۔^۶

○ امام ابن اثیر رحمہ اللہ (م ۶۰۶ھ) نے فرمایا ہے:

الأصل فيها الطريقة والسيرة^۷

”اس (یعنی لفظ سنت) کا اصل معنی طریقہ اور سیرت ہے۔“

لفظ سنت قرآن وحدیث میں بھی متعدد مقامات پر استعمال ہوا ہے۔ چند امثلہ حسب ذیل ہیں:

آیات قرآنیہ

① ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾^۸

”اللہ کا طریقہ رہا ہے ان لوگوں کے بارے میں جو پہلے تھے۔“

② ﴿فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾^۹

”یقیناً پہلوں کا طریقہ گزر چکا ہے۔“

③ ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^{۱۰}

”آپ اللہ کے طریقے میں ہرگز کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔“

④ ﴿سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا﴾^{۱۱}

”ان لوگوں کا طریقہ ہے جو آپ سے پہلے ہمارے پیغمبر تھے۔“

⑤ ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ﴾^{۱۲}

”یہ اسی طریقے کے منتظر ہیں جو ان سے پہلے لوگوں کے ساتھ ہوا۔“

احادیث نبویہ

① حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں:

« من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها »^{Δ٣}

”جس نے اسلام میں کوئی اچھا طریقہ جاری کیا اسے اس کا اجر ملے گا اور اس کا بھی جس نے اس کے بعد اس پر عمل کیا، بغیر اس کے کہ ان کے اجر میں کوئی کمی ہو۔ اور جس نے اسلام میں کوئی برا طریقہ جاری کیا اس پر اس کا بوجھ ہوگا اور اس کا بوجھ بھی جس نے (اس کے بعد) اس پر عمل کیا۔“

② حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

« لتتبعن سنن من قبلکم شبرا بشبر وذراعا بذراع »^{Δ٣}

”تم ضرور اپنے پہلوں کے طریقوں پر چلو گے (بالکل اسی طرح جیسے) بالشت بالشت کے برابر ہوتی ہے اور ہاتھ ہاتھ کے برابر۔“

③ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا:

« یا رسول اللہ ﷺ! علمنی سنة الأذان »^{Δ٥}

”اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے اذان کا طریقہ سکھائیے۔“

④ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

« من سنة الصلاة أن تضجع رجلک اليسرى وتنصب الیمنى »^{Δ٦}

”نماز کا طریقہ یہ ہے کہ تم اپنے بائیں قدم کو بچھا لو اور دائیں کو گاڑھے رکھو۔“

⑤ ایک طویل حدیث میں یہ لفظ ہیں:

« فصارت سنة المتلاعنین »^{Δ٤}

”پھر لعان کرنے والوں میں یہی طریقہ جاری ہو گیا۔“

اصطلاحی تعریف

بالعموم محدثین کرام، علمائے اصول، فقہاء عظام اور اہل عقیدہ و اہل دعوت ﷺ اپنے اپنے فن میں سنت کو خاص معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ذیل میں ’سنت‘ کی ان تعریفات کی وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

اصطلاح محدثین کرام ﷺ میں سنت کی تعریف

تطلق السنة على ما أضيف إلى النبي ﷺ خاصة عند بعضهم، والاكثر انها لتشمل ما أضيف إلى الصحابي والتابعی^{Δ٨}

فقہاء عظام ﷺ کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير^{Δ٩}

ان کے نزدیک ’سنت‘ صرف نبی کریم ﷺ سے خاص ہوگی۔

اصولوں ﷺ کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

اصول فقہ کی عام کتب میں لفظ سنت ’مستحب‘ کے معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعض علماء اصول رحمہ اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ’تعال‘ پر بھی لفظ سنت بولتے ہیں خواہ وہ قرآن عزیز یا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہو یا نہ ہو۔^{۹۰}

○ اسی ضمن میں محمد عجاج الخطیب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”محمدین کرام رحمہ اللہ کے نزدیک ’سنت‘ ہر اس قول، فعل، تقریر، صفت، خلقیہ و خُلقیہ اور سیرت (خواہ بعثت سے قبل کی ہو یا بعد کی) کا نام ہے جو نبی کریم ﷺ سے ماثور ہے۔ فقہاء عظام رحمہ اللہ کے نزدیک ’سنت‘ قرآن کریم کے علاوہ نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والا ہر قول، فعل اور تقریر ہے۔ علمائے اصول کے نزدیک ’سنت‘ فرائض و واجبات کے علاوہ ہر وہ چیز ہے جو نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔“^{۹۱}

نوٹ: ہمارے ہاں عرف عام میں جب علمائے کرام یوں فرماتے ہیں کہ ”داڑھی رکھنا ایک مسنون عمل ہے“ تو مسنون سے ان کی مراد ’سنت نبوی ﷺ‘ ہوتی ہے، ناکہ مسنون بمعنی مندوب و مستحب۔ یہی وجہ ہے کہ چودہ صدیوں میں تمام علمائے دین بلا اختلاف داڑھی کو دینی واجبات میں شامل فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے ہاں ’تحریک اسلامی‘ کے حلقہ سے وابستگان کو اس مغالطہ کا شکار نہیں ہونا چاہیے کہ داڑھی رکھنا ایک مسنون و مندوب عمل ہے۔

✽ واضح رہے کہ اہل علم کے ہاں جب بات ادلہ شرعیہ اور اصولوں کی ہوتی ہے تو محدثین کرام رحمہ اللہ اور فقہاء عظام رحمہ اللہ سب سنت کا وہی مفہوم مراد لیتے ہیں جو حدیث کا ہے۔ چنانچہ اُصول حدیث اور اُصول فقہ کی کتب میں ان دونوں اصطلاحات کا مشترکہ مفہوم اکثر و بیشتر نظر آتا ہے۔

○ امام بیضاوی رحمہ اللہ (م ۶۷۵ھ) نے فرمایا ہے:

السنة هي قول الرسول ﷺ أو فعله^{۹۲}

”سنت رسول کریم ﷺ کے قول یا فعل کا نام ہے۔“

○ امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) بیان کرتے ہیں:

السنن تنقسم ثلاثة أقسام ، قول من النبي ﷺ وفعل منه عليه السلام وشيء رآه وعلمه فأقر عليه^{۹۳}

”سنن کی تین اقسام ہیں، نبی کریم ﷺ کا قول، فعل اور تقریر، یعنی جس چیز کو آپ ﷺ نے دیکھا، جانا اور برقرار رکھا۔“

○ علامہ صفی الدین حنبلی رحمہ اللہ (م ۷۳۹ھ) فرماتے ہیں:

السنة ما ورد عن النبي ﷺ غير القرآن أو فعل أو تقرير^{۹۴}

”قرآن کے علاوہ نبی کریم ﷺ سے جو کچھ وارد ہوا ہے، (آپ ﷺ کا) فعل اور تقریر سنت ہے۔“

○ امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) نے فرمایا ہے:

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولا عن النبي ﷺ على الخصوص مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز

”لفظ سنت کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہے بالخصوص وہ چیز جس کا ذکر قرآن کریم میں نہیں۔“^{۹۵}

○ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) کہتے ہیں:

السنن المضافة للنبي ﷺ قولاً له أو فعلاً أو تقريراً وكذا وصفاً وأياماً^{۹۶}

”سنن وہ قول، فعل، تقریر، صفت اور احوال ہیں جن کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف کی گئی ہو۔“

○ امام جرجانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۱۶ھ) نے فرمایا ہے:

والسنة لغة العادة وشریعة مشترك بين ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وبين ما واطب عليه النبي ﷺ بلا وجوب ^{۹۷}

”لغت میں سنت عادت کو کہتے ہیں اور شرعاً لفظ سنت نبی کریم ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور وہ کام جس پر بلا وجوب آپ ﷺ نے ہمیشہ عمل کیا، کے درمیان مشترک ہے۔“

○ ملا احمد حیون حنفی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں:

السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وأفعالهم ^{۹۸}
”لفظ سنت کا اطلاق رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل، آپ ﷺ کی خاموشی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے۔“

○ عبدالعزیز البخاری حنفی رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۳۰ھ) رقمطراز ہیں:

لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ^{۹۹}

”لفظ سنت میں رسول اللہ ﷺ کا قول اور فعل شامل ہے۔“

○ امام صالح الجزائری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۸۵ھ) فرماتے ہیں:

وأما السنة فتطلق في الأكثر على ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير فهي مرادفة للحديث عند علماء الأصول

”اکثر و بیشتر لفظ سنت کا اطلاق اس قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے جس کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف کی گئی ہو اور یہ لفظ علمائے اصولیین کے نزدیک حدیث کے مترادف ہے۔“ ^{۱۰۰}

○ نواب صدیق حسن خان رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۷ھ) نے فرمایا ہے:

أما شرعاً فهي قول النبي ﷺ وفعله وتقريره ^{۱۰۱}

”شرعاً سنت سے مراد نبی کریم ﷺ کا قول، فعل اور تقریر ہے۔“

○ علامہ عجاج الخطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

كل ما أشعر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو سيرة سواء أكان ذلك قبل البعثة كتحتثه في غار حراء أم بعدها والسنة بهذا المعنى مرادفة للحديث النبوي ^{۱۰۲}

”سنت نبی کریم ﷺ کے قول، فعل، تقریر، صفت خلقیہ و خلقیہ اور سیرت سب کا نام ہے، خواہ یہ قبل از بعثت ہو جیسے کہ آپ ﷺ

کا غار حراء میں عبادت کرنا یا بعد از بعثت، لفظ سنت اس معنی میں حدیث نبوی کے مترادف ہے۔“

مذکورہ بالا اقوال اس بات پر شاہد ہیں کہ اکثر محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم و فقہاء عظام رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک سنت اور حدیث مترادف الفاظ ہیں۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ جو لوگ ان دونوں اصطلاحات میں تفریق کے قائل ہیں وہ ان کا اصطلاحی و شرعی معنی چھوڑ کر ان کا لغوی معنی پیش نظر رکھتے ہیں۔

اہل عقیدہ یا اہل دعوت کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

اہل عقیدہ اور دعوت دین کا کام کرنے والے لفظ سنت کو بالعموم ’بدعت‘ کے مقابلے میں استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے خیر القرون اور سلف صالحین کے طریقہ پر چلنے والوں کو اہل سنت والجماعت اور اس کے بالمقابل دیگر کو اہل بدعت کہا ہے۔ اسی سے بعض

مفسرین کرام رحمہم اللہ نے صحیح اور غیر صحیح تفسیر کی دو اقسام بیان کی ہیں: سنی تفسیر، بدعی تفسیر

اور بعض فقہاء عظام رحمہم اللہ نے مسنون یا غیر مسنون طلاق کی دو اقسام اسی استعمال کے پیش نظر یوں کی ہیں: سنی، بدعی بدعت لغت میں نئے کام کو کہتے ہیں اور شرع میں دین و شعائر دین میں لوگوں کے ایجاد کردہ کسی ایسے قول و فعل کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہ ہو۔^{۱۳}

❁ ’سنت‘ کا اطلاق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال پر بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

«علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین المہدیین»^{۱۴}

”تم میری سنت اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔“

* اثر

لغوی مفہوم

لغت میں کسی چیز کے باقی نشانوں کو ’اثر‘ کہتے ہیں۔

❁ مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہم اللہ (م ۱۳۰۴ھ) لکھتے ہیں:

وأما الاثر فهو لغة البقية من شيء يقال: أثر الدرر لما بقي منها^{۱۵}

”لغت میں اثر کسی چیز کے باقی حصے کا نام ہے، اثر الدار اس چیز کے لیے بولا جاتا ہے جو گھر میں باقی رہ گئی ہو۔“

ماثورہ بھی اثر سے ہی ماخوذ ہے جس کا معنی منقولہ ہے۔^{۱۶}

❁ امام سیوطی رحمہم اللہ (م ۹۱۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:

”أثرت الحديث اس معنى میں بولا جاتا ہے کہ میں نے حدیث کو روایت کیا اور محدث کو بھی اثر کی طرف نسبت کی وجہ سے ہی اثری کہا جاتا ہے۔“^{۱۷}

❁ امام راغب رحمہم اللہ (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

”کسی شے کا حاصل ہونا جو اصل شے کے وجود پر دال ہو بھی ’اثر‘ کہلاتا ہے۔ اثر کی جمع آثار آتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾^{۱۸}

﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا﴾^{۱۹}

﴿وَأَثَارًا فِي الْآرَضِ﴾^{۲۰}

﴿فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهَرَّعُونَ﴾^{۲۱}

﴿قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَىٰ أَثَرِي﴾^{۲۲}

أثرت العلم آثرہ اثر اثارۃ واثرة کے معنی ہیں: علم کو روایت کرنا۔ دراصل اس کے معنی نشانات علم تلاش کرنے ہوتے ہیں اور

آیت ﴿أَوَآثَارُكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾^{۲۳} میں اثارۃ سے مراد وہ علم ہے جن کے آثار تاحال روایت یا تحریر کی وجہ سے باقی ہوں۔ ایک قراءت

اثرۃ بھی ہے یعنی اپنے مخصوص علم سے انسانی مکارم جو نسلاً بعد نسل روایت ہوتے چلے آئے ہیں۔“^{۲۴}

اصطلاحی تعریف

محدثین کرام رحمہم اللہ کی اصطلاح میں لفظ اثر حدیث کے مترادف بھی استعمال ہوتا ہے اور مغایر بھی۔ یعنی لفظ اثر کے متعلق محدثین

کرام رضی اللہ عنہم کا ایک قول یہ ہے کہ یہ حدیث کا مترادف ہے اور اس سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب اُمور ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ لفظ حدیث کے مغایر ہے اور اس سے مراد صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کی طرف منسوب اقوال و افعال ہیں۔^{۱۵}

◎ ڈاکٹر نور الدین عتر رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

وأما الأثر فقد خصه فقهاء خراسان بالموقوف اصطلاحاً ومنهم جماعة خصوا المرفوع الخبر^{۱۶}
 ”اثر کو فقہائے عظام خراسان نے اصطلاحاً موقوف کے ساتھ اور ان میں سے ایک جماعت نے خبر کو مرفوع کے ساتھ خاص کیا ہے۔“
 غالباً یہی باعث ہے کہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۸۹ھ) نے اپنی موقوف روایات پر مشتمل کتاب کا نام الآثار رکھا ہے۔
 تاہم لفظ اثر کو محدثین کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔ اسی وجہ سے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے اپنی اصول حدیث پر مشتمل کتاب کا نام نخبة الفكر فی مصطلح اهل الآثار رکھا ہے، جس کا معنی ہے ”فن اصول حدیث کے سلسلہ میں چنیدہ افکار و نظریات“۔^{۱۷}

◎ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:

وهو الأثر المشهور عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين^{۱۸}
 ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اثر (یعنی حدیث) معروف ہے کہ جس نے میرے بارے میں کوئی حدیث بیان کی اور وہ جانتا ہو کہ وہ جھوٹ ہے تو وہ بھی جھوٹوں میں سے ایک ہے۔“

◎ علامہ جمال الدین قاسمی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) نے فرمایا ہے:

الأثر ما روى عن الصحابة ويجوز اطلاقه على كلام النبي صلی اللہ علیہ وسلم أيضاً^{۱۹}
 ”اثر اسے کہتے ہیں جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہو، نیز اس کا اطلاق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام پر بھی درست ہے۔“

◎ امام طاہر بن صالح الجزائری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۸ھ) رقمطراز ہیں:

أما الاثر فانه مرادف للخبر يطلق على المرفوع والموقوف^{۲۰}
 ”لفظ اثر خبر کے مترادف ہے، اس کا اطلاق مرفوع پر بھی ہوتا ہے اور موقوف پر بھی۔“

◎ مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

الأثر هو المروى عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أو عن صحابي أو عن تابعي مطلقاً، وبالجملة مرفوعاً كان أو موقوفاً وعليه جمهور المحدثين من السلف والخلف^{۲۱}

”مطلقاً اثر اس روایت کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا صحابی سے یا تابعی سے مروی ہو، بالفاظ دیگر مرفوع ہو یا موقوف (اثر کے مفہوم میں شامل ہے، سلف و خلف کے جمہور محدثین کرام رضی اللہ عنہم کا یہی موقف ہے۔“

جیسا کہ گذر چکا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رضی اللہ عنہم سے جو مسائل منقول ہیں انہیں بھی آثار کہا جاتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر بھی ”اثر“ کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اس ضمن میں علمائے محدثین کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں کچھ فرق کیا جاتا ہے۔ چنانچہ

◎ مولانا اسماعیل سلفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”عموماً لفظ ”اثر“ کا استعمال اضافت سے ہوتا ہے۔ جب آثار الرسول کہا جائے تو یہ حدیث و سنت کے مترادف ہوگا اور ”اثر“ مطلقاً بولا جائے تو آثار صحابہ رضی اللہ عنہم یا اس کا لغوی مفہوم مراد ہوگا۔“^{۲۲}

* خبر

لغوی مفہوم

لغة 'خبر' کسی بھی واقعے کی اطلاع کا نام ہے۔ اس میں صدق و کذب دونوں احتمال موجود ہوتے ہیں۔ اس کی جمع اخبار آتی ہے۔^{۱۳}

① امام راغب رحمہ اللہ (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

”کسی واقعہ کی اطلاع اور اس کی حکایت کو کہا جاتا ہے الخبر، اور خبر نرم زمین اور غبار کو بھی کہا جاتا ہے۔ الخبر الارض الرخوة السهلة یعنی نلث ربع پر زمین کی کاشت کے معاملے کو 'خبرہ' کہتے ہیں۔“^{۱۴}

② قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾^{۱۵}

﴿وَنَبِّئُوا أَخْبَارَكُمْ﴾^{۱۶}

اصطلاحی تعریف

’خبر‘ کی اصطلاحی تعریف میں تین قول بیان کیے جاتے ہیں:

- ① خبر حدیث کے مترادف ہے یعنی جو معنی حدیث کا ہے وہی خبر کا ہے۔
- ② خبر کا مفہوم حدیث کے برعکس ہے یعنی حدیث وہ کلام ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اور خبر وہ کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور سے منقول ہو۔
- ③ خبر حدیث سے زیادہ عام لفظ ہے، یعنی حدیث اس کلام کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اور خبر وہ کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی بھی شخص سے منقول ہو۔^{۱۷}

④ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) رقمطراز ہیں:

الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث وقيل الحديث ما جاء عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها الاخبارى ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث وقيل بينهما عموم وخصوص مطلقا فكل حديث خبر من غير عكس وعبر هنا بالخبر ليكون أشمل^{۱۸}

”محدثین کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک لفظ خبر حدیث کا ہم معنی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حدیث وہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آئے اور خبر وہ ہے جو دوسروں کی طرف سے آئے۔ اس لیے تاریخ سے اشتغال رکھنے والوں مؤرخ اور اخباری کہا جاتا ہے اور سنت نبوی سے اشتغال رکھنے والے کو محدث کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ان اصطلاحات کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے لہذا ہر حدیث خبر ہوگی لیکن اس کا عکس نہیں ہو سکتا اور یہاں لفظ خبر اس لیے بولا جاتا ہے کہ سب کو شامل ہو جائے۔“

⑤ عبدالرؤف مناوی رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ) رقمطراز ہیں:

الخبر عند أهل اللغة ما ينقل ويتحدث به عند أهل المعاني ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره عند الأصوليين مركب كلامي يدخله عقلا الصدق وهو ما يطابق الواقع والكذب هو ما لا يطابق أي من حيث العقل وكونه خبرا كقام زيد، أما من حيث اللفظ فلا يحتمل الا الصدق والكذب احتمال عقلي وشمل تعريفهم ما يقطع بصدقه كخبره تعالى وخبر رسوله والمتواتر أو كذبه كذلك كالنقيضان يجتمعان أو

یرتفعان وعند المحدثین مرادف للحديث^{۱۲۹}

”اہل لغت کے ہاں خبر وہ ہے جسے بیان اور نقل کیا جائے، اہل معانی کے نزدیک خبر وہ ہے جس کا مدلول خارج میں اس کے بغیر حاصل ہو جائے، اصولیین کے ہاں خبر وہ مرکب کلام ہے جس میں عقلاً صدق و کذب داخل ہو صدق وہ ہے جو واقعہ کے مطابق ہو اور کذب وہ ہے جو خلاف واقعہ ہو جیسے زید کھڑا ہے۔ لفظ کے لحاظ سے اس خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال عقلاً موجود ہے۔ خبر کی ان تعریفات کے مطابق اس میں قطعی طور پر صدق بھی ہوتا ہے جیسے اللہ کی خبر، رسول اللہ ﷺ کی خبر اور خبر متواتر وغیرہ۔ اسی طرح قطعی طور پر کذب بھی جیسے دو متضاد چیزوں کا اکٹھا ہو جانا یا دونوں کا ختم ہو جانا۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں ’خبر‘ حدیث کے مترادف ہی استعمال ہوتا ہے۔“

زبان کے لحاظ سے واقعہ کی ہر اطلاع اور تذکرہ کو خبر کہا جاتا ہے مگر آنحضرت کے ارشادات پر جب یہ لفظ بولا جائے تو حدیث کے مترادف ہوگا یعنی اخبار الرسول کے ہم معنی ہوگا۔^{۱۳۰}

○ محمد عراج الخطیب رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

”خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب لفظ حدیث مطلق طور پر بولا جائے اس سے مراد وہ قول، فعل، تقریر اور صفِ خلقیہ و خلقیہ ہوتی ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہو۔ بعض اوقات اس سے صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال بھی مراد لیے جاتے ہیں۔ خبر واثر کے الفاظ جب مطلقاً بولے جائیں تو ان سے مراد وہ سب کچھ ہوتا ہے جو نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یا تابعین عظام رضی اللہ عنہم کی طرف منسوب ہو۔ جمہور کی یہی رائے ہے۔ البتہ فقہائے عظام رضی اللہ عنہم خراسان کے نزدیک موقوف کے لیے اثر اور مرفوع کے لیے خبر مستعمل ہے۔“^{۱۳۱}

✽ المسند

وہ شخص جو سند کے ساتھ روایت بیان کرے۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم بھی ہو، اس کے لیے روایت کو سند کے ساتھ نقل کرنا ہی کافی ہے۔^{۱۳۲}

✽ المسند

امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۷ھ) نے مسند روایت کے متعلق تین اقوال نقل فرمائے ہیں:

- ① امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے فرمایا ہے کہ مسند وہ روایت ہے جس کی سند رسول اللہ ﷺ تک متصل ہو۔
 - ② خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۷۳ھ) نے فرمایا کہ مسند وہ ہے جس کی سند ابتدا سے انتہا تک متصل ہو۔
 - ③ ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۷۳ھ) نے فرمایا کہ مسند وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہو قطع نظر اس سے کہ متصل ہے یا منقطع۔^{۱۳۳}
- علاوہ ازیں المسند سے وہ کتابیں بھی مراد لی جاتی ہیں جن میں ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ جمع کیا گیا ہو۔ نیز یہ لفظ مصدر میسی بھی مستعمل ہے، اس صورت میں یہ سند و اسناد کے مفہوم میں ہوتا ہے۔^{۱۳۴}

✽ المحدث

لفظ محدث حدّث یحدّث تحدیث سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے گفتگو کرنا، بات کرنا وغیرہ۔ اصطلاح میں محدث مسند سے بڑا عالم ہوتا ہے۔^{۱۳۵}

محدث نہ صرف احادیث کو بیان کرنے والا ہوتا ہے بلکہ اس کے لیے اسماء الرجال، علل الحدیث، اسانید، عالی و نازل اور دیگر علوم الحدیث کی معرفت اور ان میں درک ہونا بھی ضروری ہے۔^{۱۳۶}

○ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۶ھ) نے فرمایا ہے کہ

”محدث وہ ہے جس نے خود شیوخ سے استفادہ کیا ہو، اسے طبقات و مراتب رواۃ کا علم ہو اور علم جرح و تعدیل میں بھی کامل مہارت حاصل ہو۔“ ۱۳۷

○ ابن سید الناس رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۴۲ھ) فرماتے ہیں کہ

”ہمارے اس زمانے میں محدث وہ کہلاتا ہے جو روایت و درایت کے اعتبار سے علم حدیث میں مشغول ہو، اکثر رواۃ اور مرویات سے واقف ہو اور وہ ایک ممتاز حیثیت کا حامل ہو حتیٰ کہ اس کا حفظ و ضبط معروف ہو۔“ ۱۳۸

○ ڈاکٹر محمود طحان رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں کہ

”وہ شخص جو علم حدیث میں روایت و درایت کے ساتھ منہمک ہو اور روایات کے معتد بہ حصہ اور ان کے راویوں کا ادراک رکھتا ہو محدث کہلاتا ہے۔“ ۱۳۹

نوٹ: یہاں ’درایت‘ سے مراد تحقیق روایت ہے، جیسا کہ اسی باب کی فصل ثالث میں آئے گا۔

* الحافظ

’حافظ‘ اسے کہا جاتا ہے جس میں مذکورہ بالا محدث کی تمام صفات موجود ہوں اور مزید برآں اسے کثیر تعداد میں متون و اسانید حدیث بھی یاد ہوں، رواۃ کے احوال و تراجم سے بھی کامل واقفیت حاصل ہو۔ متاخرین کے نزدیک حافظ وہ ہے جسے اسانید و متون سمیت ایک لاکھ احادیث حفظ ہوں۔ ۱۴۰

○ امام ابن جزری رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۳۳ھ) نے فرمایا ہے:

الحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج لـ ۱۴۱

”حافظ وہ ہے جس نے اس علم کو روایت کیا جو اس تک پہنچا اور اس علم کو محفوظ کر لیا جس کی اسے ضرورت تھی۔“

○ ڈاکٹر محمد ضياء الرحمن رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

”حافظ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کا مخصوص لقب ہے، یہ لقب انہیں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ احادیث کو سمجھتے ہوں، ان کے طرق و اسانید اور اصطلاحات حدیث سے مکمل واقف ہوں۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے حافظ کے لیے چند شروط کا ذکر کیا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

① اس کے بارے میں مشہور ہو کہ اس نے شیوخ سے براہ راست علم حاصل کیا ہے، بالفاظ دیگر وہ محض کتابی علم والا نہ ہو۔

② اسے رواۃ کے طبقات و مراتب کا کامل علم ہو۔

③ وہ جرح و تعدیل کا عالم ہو، صحیح اور ضعیف احادیث کی پہچان کر سکتا ہو، اسے حفظ احادیث کی تعداد ان احادیث سے زیادہ ہو جو اسے حفظ نہیں یعنی اسے احادیث کی ایک بہت بڑی تعداد حفظ ہو۔

جب کسی محدث میں یہ تمام شروط موجود ہوں تو وہ حافظ کہلاتا ہے۔ چند معروف حفاظ یہ ہیں: امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۴۱ھ)، جنہیں دس لاکھ احادیث زبانی یاد تھیں۔ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۳۳ھ) جنہوں نے دس لاکھ احادیث اپنے ہاتھ سے تحریر کیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۱ھ) اور امام ابو زرعہ رازی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۲ھ) وغیرہ۔ ۱۴۲

* الحاکم

یہ لقب محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے ساتھ خاص ہے۔ جس محدث کا علم تمام ذخیرہ احادیث کو سند و متن اور جرح و تعدیل کے لحاظ سے محیط

اسناد و متن معنی، مفہوم اور ارتقا

ہو اور بہت کم روایات سے ناواقف ہو، وہ وہ حاکم کہلاتا ہے۔^{۱۴۳}

✽ الحجة

یہ بھی محدثین کا خاص لقب ہے اور یہ اسے ملتا ہے جسے متون و اسانید سمیت تین لاکھ احادیث حفظ ہوں۔^{۱۴۴} واضح رہے کہ اس کا درجہ حافظ سے بڑھ کر ہے۔^{۱۴۵}

.....☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) خلیل بن أحمد الفراهیدی: کتاب العین، دار ومکتبة الهلال، تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی، ذ: ابراهیم الصامرائی: ۵۸/۲
- (۲) ابن منظور، افریقی: لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸ء: ۲۲۰/۳
- (۳) الفیروز آبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب: القاموس المحیط، تحقیق: محمد نعیم العرقسو، مؤسسه الرساله، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۵ھ-۱۹۹۴ء: ۲۸۶/۱
- (۴) الزبیدی، محمد مرتضی: تاج العروس، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۴ء: ۲۰۲۳/۱
- (۵) الرازی، محمد بن أبی بکر بن عبد القادر: مختار الصحاح، دار الکتب العربیة، بیروت: ص ۱۵۲
- (۶) ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی: النکت علی کتاب ابن الصلاح، تحقیق: ربیع بن هادیع عمیر، الجامعة الإسلامية، مدینة منورة، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ-۱۹۸۴ء: ۲۰۵/۱
- (۷) الطحان، الدكتور محمود: تیسیر مصطلح الحديث، مکتبة المعارف، الرياض، الطبعة السابعة، ۱۴۰۵ھ-۱۹۸۵م: ص ۱۶
- (۸) نور الدین عتر: منهج النقد فی علوم الحديث، دار الفکر، دمشق، ۱۹۹۲ء: ص ۳۳
- (۹) ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی: شرح نخبة الفكر، مکتبة الغزالی، دمشق، ۱۴۱۰ھ-۱۹۹۰ء: ص ۹
- (۱۰) المناوی، محمد عبد الرؤف: الیواقیت والدرر شرح شرح نخبة الفكر، تحقیق: أبی عبد الله ربیع بن محمد السعودی، مکتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ھ: ۱۱۶/۱
- (۱۱) السيوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر: تدريب الراوی فی شرح تقريب النواوی، قديمی کتب خانہ، کراچی: ۴۲-۴۱/۱
- (۱۲) تیسیر مصطلح الحديث: ص ۱۶
- (۱۳) قواعد المحدثین: ص ۲۶
- (۱۴) أبو غده، عبد الفتاح: الاسناد من الدين، مکتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الاولى ۱۴۱۲ھ-۱۹۹۲ء: ص ۱۳
- (۱۵) سہیل حسن، ڈاکٹر: معجم اصطلاحات حديث، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء: ص ۷۷
- (۱۶) الحاکم، ابو عبد الله محمد بن عبد الله: معرفة علوم الحديث، دار احیاء العلوم، بیروت، الطبعة الاولى ۱۴۰۶ھ: ص ۶

- (۱۷) خطیب البغدادی، أبی بکر أحمد بن علی بن ثابت: الکفایة فی علم الروایة، دار الکتب الحدیثہ، القاہرہ: ص ۳۹۲
- (۱۸) کتابت حدیث: ص ۲۸
- (۱۹) جمال الدین قاسمی، محمد: قواعد التحدیث، تحقیق: محمد بهجۃ البیطار، دار النفائس، بیروت، الطبعة الاولى: ص ۲۰۲
- (۲۰) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۹
- (۲۱) معجم اصطلاحات حدیث: ص ۳۰۲
- (۲۲) نخبة الفكر: ص ۹
- (۲۳) تدریب الراوی: ص ۲۲/۱
- (۲۴) قواعد التحدیث: ص ۲۰۲
- (۲۵) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۹
- (۲۶) قواعد المحدثین: ص ۳۲
- (۲۷) ماخوذ از قواعد المحدثین: ص ۳۲
- (۲۸) مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن، دار نشر الكتاب الإسلامیة، لاهور، الطبعة الثانية والعشرون، ۱۴۰۸ھ - ۱۹۸۷ء: ص ۲۱، الطحاویة: ۱۷۲/۱، قواعد التحدیث للقاسمی: ص ۶۵
- (۲۹) قواعد التحدیث للقاسمی: ص ۲۲
- (۳۰) قواعد التحدیث للقاسمی: ص ۲۰، مصطلح الحدیث لابن عثیمین: ص ۷
- (۳۱) التوبة: ۱۰۰
- (۳۲) ابن ماجه، ابو عبد الله بن یزید القزوينی: سنن ابن ماجه، دار الفكر، بیروت، مقدمة: ۴۲، صحیح الجامع الصغیر: ۲۵۴۹، صحیح الترغیب والترہیب: ۳۷
- (۳۳) البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، مکتبہ دار السلام، ریاض، ۱۹۹۷ء: ۲۶۵۲، ترمذی: ۲۲۲۱
- (۳۴) صحیح بخاری: کتاب بدء الوحی: ۲
- (۳۵) القشیری، أبی الحسین مسلم بن الحجاج: مقدمة صحیح مسلم، تحقیق: محمد فواد عبد الباقي، دار الفكر، بیروت، مقدمة: ۴
- (۳۶) منهج النقد: ص ۲۹
- (۳۷) تدریب الراوی: ص ۵، قواعد فی علوم الحدیث: ص ۲۲

- (۳۸) السخاوی، أبی عبد الله محمد بن عبد الرحمن: فتح المغیث بشرح ألفیة الحديث للعراقی، تحقیق: علی: ۸/۱
- (۳۹) تدريب الراوی: ص ۵
- (۴۰) بدر الدين بن محمد بن إبراهيم بن جماعة: المنهل الروی مختصر علوم الديت النبوي، تحقیق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۶ھ: ۳۰/۱
- (۴۱) قواعد التحديث: ص ۲۰
- (۴۲) تيسير مصطلح الحديث: ص ۲۰
- (۴۳) راغب اصفهانی، حسين بن محمد بن مفضل: المفردات فی غريب القرآن، نور محمد اصح المطابع کارخانه، کراتشي: ۲۱۸/۱
- (۴۴) الانبياء: ۲
- (۴۵) ابوداؤد، سليمان بن اشعث السجستاني: سنن ابو داود، المكتبة الاثريه، باكستان، الطبعة الثانية، ۱۳۹۹ھ: ۹۲۲
- (۴۶) النساء: ۱۴۰
- (۴۷) الكهف: ۶
- (۴۸) المرسلات: ۵۰
- (۴۹) صحيح بخاری: (۵۰) ط: ۹
- (۵۱) البروج: ۱۷
- (۵۲) تدريب الراوی: ص ۵
- (۵۳) التحريم: ۳
- (۵۴) الطور: ۳۲
- (۵۵) الزمر: ۲۳
- (۵۶) منهج النقد: ص ۲۶
- (۵۷) شرح نخبة الفكر لابن حجر: ص ۳
- (۵۸) فتح المغیث: ۸/۱
- (۵۹) تدريب الراوی: ص ۶
- (۶۰) ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن القاسم، مجمع الملك فهد، مدينة منورة، ۱۴۱۶ھ- ۱۹۹۵ء: ۱۰/۱۸

- (۶۱) قواعد التحديث: ص ۶۴
- (۶۲) تدريب الراوى: ص ۵
- (۶۳) عز الدين بليق: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين ، بيروت ، دارالفتح، ۱۹۸۷ء: ص ۵۲
- (۶۴) تيسير مصطلح الحديث: ص ۱۵
- (۶۵) عبد الغفار حسن: عظمت حديث ، دار العلم، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء: ص ۳۵
- (۶۶) ابن ماجه اور علم حديث: ص ۱۲۸
- (۶۷) البقرة: ۲۳۱
- (۶۸) المائدة: ۳
- (۶۹) الضحى: ۱۱
- (۷۰) الذاريات: ۲۴
- (۷۱) التحريم: ۳، ديكھے: ابن ماجه اور علم حديث: ص ۱۲۸
- (۷۲) لسان العرب: ۲۲۵/۱۳
- (۷۳) لسان العرب: ۸۹/۱۷
- (۷۴) أساس البلاغة: ص ۲۲۱
- (۷۵) الجرجاني، الشريف علي بن محمد: كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ۱۴۰۳ھ - ۱۹۸۳ء: ص ۱۰۸
- (۷۶) محب الله بن عبد الشكور: مسلم الثبوت ، مطبع انصارى، دهلى، ۱۸۹۹ء: ص ۶۶
- (۷۷) ابن الاثير، مجد الدين أبى السعادات المبارك بن محمد بن الجزرى: النهاية فى غريب الحديث والاثر ، تحقيق: محمود محمد الطناحى: المكتبة الاسلامية: ۲/۴۰۹
- (۷۸) الأحزاب: ۳۸
- (۷۹) الأنفال: ۳۸
- (۸۰) الأحزاب: ۶۲
- (۸۱) الإسراء: ۷۷
- (۸۲) الفاطر: ۴۳
- (۸۳) صحيح مسلم: ۸۷/۳، ابن ماجه ، مقدمة: ۲۰۳، ترمذى: ۲۶۷۵، صحيح ابن خزيمة: ۲۴۷۷
- (۸۴) بخارى: ۳۴۵۶

- (۸۵) أبوداود: ۵۰۰
- (۸۶) أبوداود: ۹۵۹
- (۸۷) نسائی: ۳۴۶۶
- (۸۸) ملا علی القاری، نورالدین علی بن محمد بن سلطان: شرح نخبۃ الفکر، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۳۹۸ھ: ص ۱۶
- (۸۹) حاشیۃ التلویح، سعد تفتازانی: ۲/۲
- (۹۰) ابوزہرہ، محمد: تاریخ حدیث و محدثین، ناشران قرآن لمیٹڈ، لاہور: ص ۲۰
- (۹۱) عجاج الخطیب، محمد: السنۃ قبل التدوین، مکتبۃ وہبۃ، الطبعة الاولى، ۱۹۶۳ء: ص ۱۲، ۱۸
- (۹۲) منهاج البیضاوی: ص ۶۱
- (۹۳) ابن حزم، علی بن احمد بن سعید: الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیۃ، بیروت: ۶/۲
- (۹۴) قواعد الاصول: ص ۹۱
- (۹۵) الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد: الموافقات، مکتبہ محمد علی صبیح، الازہر: ۳/۴
- (۹۶) فتح المغیث: ۱۳/۱
- (۹۷) تعریفات الجرجانی: ص ۸۲
- (۹۸) ملا جیون: نور الانوار مع حاشیۃ قمر الأقمار، مطبع یوسفی، لکھنؤ: ص ۱۷۳
- (۹۹) التحقیق لشرح المنتخب الحسامی: ص ۱۴۷
- (۱۰۰) الجزائری الدمشقی، طاہر بن صالح احمد: توجیہ النظر الی اصول الاثر: ص ۳
- (۱۰۱) نواب صدیق حسن خان قنوجی: حصول المامول، المکتبۃ التجاریۃ، مصر: ص ۳۸
- (۱۰۲) السنۃ قبل التدوین: ص ۱۶
- (۱۰۳) إرشاد الفحول: ص ۳۱، تاریخ التشريع الاسلامی: ص ۶۲، السنۃ قبل التدوین: ص ۱۸
- (۱۰۴) ابن ماجہ: ۴۲، صحیح الجامع الصغیر، رقم: ۲۵۴۹، صحیح الترغیب والترہیب، کتاب: ۳۷
- (۱۰۵) ظفر الامانی بشرح مختصر السید الشریف الجرجانی فی مصطلح الحدیث: ص ۲۵
- (۱۰۶) شبیر احمد عثمانی: مقدمة فتح الملہم شرح صحیح مسلم، المکتبۃ الرشیدیۃ، کراتشی: ص ۱۳
- (۱۰۷) تدريب الراوی: ص ۶

- (۱۰۸) الروم: ۵۰
- (۱۰۹) الحديد: ۲۷
- (۱۱۰) المؤمن: ۲۱
- (۱۱۱) الصافات: ۷۸
- (۱۱۲) طه: ۸۴
- (۱۱۳) الاحقاف: ۴
- (۱۱۴) مفردات: ۱۳/۱
- (۱۱۵) تيسير مصطلح الحديث: ص ۲۱
- (۱۱۶) منهج النقد في علوم الحديث: ص ۲۸
- (۱۱۷) تحفة الدرر شرح نخبة الفكر از مولانا سعيد أحمد پالن پوری: ص ۷
- (۱۱۸) مقدمة مسلم: ص ۶۲
- (۱۱۹) قواعد التحديث: ص ۶۱
- (۱۲۰) توجيه النظر إلى اصول الاثر: ص ۳
- (۱۲۱) ظفر الأمانی: ص ۲۵
- (۱۲۲) سلفی، شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل: حجیت حدیث، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، لاہور،
- ۱۴۰۱ھ - ۱۹۸۱ء طبع اول: ص ۱۶
- (۱۲۳) العونی، الشریف حاتم بن عارف: منهج المقترح لفهم المصطلح: دارالہجرة، ریاض
- ۱۴۱۶ھ - ۱۹۹۶م ص ۱۰۵، شرح المفصل: ۸۷/۱
- (۱۲۴) مفردات القرآن: ۲۸۴/۱
- (۱۲۵) التوبة: ۹۴
- (۱۲۶) محمد: ۳۱
- (۱۲۷) تيسير مصطلح الحديث: ص ۱۵
- (۱۲۸) شرح نخبة الفكر: ص ۸
- (۱۲۹) اليواقیت والدرر: ۱۰۹/۱
- (۱۳۰) حجیت حدیث: ص ۱۵
- (۱۳۱) السنة قبل التدوين: ص ۲۱
- (۱۳۲) تدريب الراوی: ص ۶

- (۱۳۳) ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل: الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، جمعیۃ إحياء التراث الإسلامی، کویت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ھ-۱۹۹۸ء: ص ۵
- (۱۳۴) تدریب الراوی: ص ۵
- (۱۳۵) تدریب الراوی: ص ۶
- (۱۳۶) تدریب الراوی: ص ۶
- (۱۳۷) النکت علی مقدمة ابن الصلاح: ۲۶۸/۱
- (۱۳۸) قواعد التحدیث: ص ۷۷، تدریب الراوی: ص ۱۱
- (۱۳۹) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۶
- (۱۴۰) دیکھئے: أصول حدیث از ڈاکٹر خالد علوی: ص ۵۲
- (۱۴۱) تدریب الراوی: ص ۲۷
- (۱۴۲) الأعظمی، محمد ضیاء الرحمن: معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الاسانید، مکتبة أضواء السلف، الرياض، ۱۴۲۰ھ-۱۹۹۹ء: ص ۱۲۸، معجم اصطلاحات حدیث (اردو): ص ۱۶۲
- (۱۴۳) معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الأسانید: ص ۱۲۹، تیسیر مصطلح الحدیث: ۱۶
- (۱۴۴) معجم مصطلحات الحدیث ولطائف الأسانید: ص ۱۳۰
- (۱۴۵) تدریب الراوی: ص ۴۷

فصل دوم

اسناد و متن کی تحقیق کا ارتقاء اور نشوونما

- عہد رسالت ﷺ میں
- عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں
- عہد تابعین رحمہم اللہ میں
- عہد تبع تابعین رحمہم اللہ میں
- دور تدوین میں

اسناد و متن کی تحقیق کا ارتقاء اور نشوونما..... عہد رسالت ﷺ میں

تحقیق حدیث کی اصل بنیاد زمانہ رسالت کے آغاز ہی میں کتاب و سنت نے خود فراہم کر دی۔

☆ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۱
 ”اے مسلمانو! اگر تمہیں کوئی فاسق خبر دے تو تم اس کی اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کہ نادانی میں کسی قوم کو ایذا پہنچا دو پھر اپنے کیے پر پشیمانی اٹھاؤ۔“

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے خبروں کی تحقیق کا حکم دیا ہے۔ لہذا جب تک پوری تحقیق و تفتیش سے اصل واقعہ صاف طور پر معلوم نہ ہو جائے کوئی قدم نہیں اٹھانا چاہیے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ کسی فاسق شخص نے کوئی جھوٹی بات کہہ دی ہو یا خود اس سے غلطی ہوئی ہو اور تم اس کی خبر کے مطابق کوئی کام کر گزرو اور بعد میں تمہیں ندامت اٹھانی پڑے۔^۲

○ مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں امام خازن رحمہ اللہ (م ۸۴۱ھ) نے فرمایا ہے:

اطلبوا بيان الأمر وانكشف الحقيقة ولا تعتمدوا على قول الفاسق^۳
 ”معاملات کی وضاحت اور حقیقت کا انکشاف طلب کرو اور فاسق کی خبر پر اعتماد نہ کرو۔“

○ امام ثعالبی رحمہ اللہ (م ۸۷۶ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

«التثبت من الله والعجلة من الشيطان»^۴

”(معاملات میں پوری تحقیق و تفتیش کرنا اور) جلد بازی نہ کرنا اللہ کی طرف سے ہے اور جلد بازی شیطان کی طرف سے ہے۔“

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) نے اس آیت کے شان نزول میں ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ یہ آیت حارث بن ابی ضرار الخزاعیؓ کے بارے میں نازل ہوئی جو اُم المؤمنین حضرت جویریہؓ کے والد ہیں۔ انہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ادائیگی زکوٰۃ کا عہد بھی کیا تھا مگر بعد میں ان کے متعلق یہ مشہور ہو گیا کہ انہوں نے زکوٰۃ روک لی ہے اور رسول اللہ ﷺ کے قتل کا پروگرام بنایا ہے، قریب تھا کہ اس افواہ کی وجہ سے حارث کے ساتھ جنگ چھڑ جاتی مگر جب آپ ﷺ نے تحقیق کرائی تو معلوم ہوا کہ یہ خبر جھوٹی ہے۔^۵

○ امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں ایک عنوان یہ قائم کیا ہے:

باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذابين

پھر اس باب کے تحت نقل فرمایا ہے:

واعلم وفقك الله تعالى أن الواجب على كل أحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها وثقات الناقلين لها من المتهمين أن لا يروى منها الا ما عرف صحة مخارجه والستارة في ناقله وأن يتقى منها ما كان منها عن أهل التهم والمعادنين من أهل البدع ، والدليل على أن الذي قلنا من هذا هو اللازم دون ما خالفه قول الله جل ذكره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۶

”جان لو کہ (اللہ تمہیں توفیق دے) جو شخص صحیح اور ضعیف حدیث میں تمیز کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور ثقہ اور متہم راویوں کو پہچانتا ہو اس پر واجب ہے کہ صرف وہ حدیث روایت کرے جس کی اصل صحیح ہو اور اسے نقل کرنے والے وہ لوگ ہوں جن کا عیب فاش نہ ہو اور وہ ان لوگوں کی روایت سے بچے جن پر تہمت لگائی گئی ہے یا جو ہٹ دھرم بدعتی ہیں اور یہ جو کچھ ہم نے کہا ہے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ ”اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو، ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم کو نادانی میں تکلیف پہنچاؤ، پھر تمہیں اپنے کیے پر بچھتا نہ پڑے۔“

☆ ایک دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اتَّخَذُوا مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْثَارًا مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۷

”کہو کہ بھلا تم نے ان چیزوں کو دیکھا ہے جن کو تم اللہ کے سوا پکارتے ہو۔ مجھے بھی دکھاؤ کہ انہوں نے کونسی زمین پیدا کی ہے یا آسمان میں ان کی شرکت ہے۔ اگر سچے ہو تو اس سے پہلے کی کوئی کتاب میرے پاس لاؤ یا علم (انبیاء) میں سے کچھ منقول چلا آ رہا ہو تو اسے پیش کرو۔“

اس آیت میں اثارة کی اصل 'اثر' ہے جس کے معنی 'روایت' ہیں۔ اس کے مستعمل مصدر تین ہیں: أثر، اثارة اور أثر۔ لغت کی معروف کتاب قاموس میں ہے:

الأثر، المكرمة المتوارثة كالمأثرة والمأثرة والبقية من العلم تؤثر كالأثر والأثر^۸

”اثر اس وصف کو کہتے ہیں جو آب و اجداد کی جانب سے اولاد کی طرف منتقل ہوتا چلا آتا ہو۔ اسی طرح اس بقیہ علم کو بھی کہتے ہیں جو منقول ہوتا چلا آتا ہو جیسا کہ اثر اور اثارة کا مفہوم ہے۔“

◎ لفظ اثارة کی تفسیر میں امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۶۵۰ھ) نے فرمایا ہے:

أصل الكلمة من الأثر، وهي الرواية يقال: أثرت الحديث أثره وأثره وأثارة وأثراً: اذا ذكرته عن غيرك، وقال عطاء أو شيء تآثرونه عن نبي كان قبل محمد ﷺ قال مقاتل أو رواية من علم الانبياء^۹

”یہ لفظ اثر کے مادے سے ہے جب کسی دوسرے سے بات نقل کی جائے اسی موقع پر کلمہ أثرت الحديث أثره، أثره، أثره، اثارة اور اثر بولا جاتا ہے۔ تابعی عطاء رحمہ اللہ (آیت کی توضیح میں) کہتے ہیں کہ یا کوئی ایسی چیز پیش کرو جس کو تم رسول اللہ ﷺ سے پہلے کسی نبی سے روایت کرتے ہو۔ مقاتل مفسر رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کہتے ہیں یا علم الانبياء میں سے کوئی روایت پیش کرو۔“

معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا آیت میں موجود لفظ اثارة میں نقل و روایت کا مفہوم بھی داخل ہے اور چونکہ کسی بھی قدیم علم کی روایت رواۃ کے تسلسل کے بغیر برقرار نہیں رہ سکتی اس لیے سند کا اہتمام ضروری ہے اور سند ہی وہ چیز ہے جس کے ذریعے کسی بھی خبر و روایت کی تحقیق و تفتیش کی جاسکتی ہے۔

☆ سورہ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعَوْا بِهِ وَكَوْذُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^{۱۰}

”جب بھی انہیں کوئی امن یا خوف کی خبر ملتی ہے تو وہ اسے مشہور کرنا شروع کر دیتے ہیں، حالانکہ اگر وہ اسے رسول اللہ ﷺ کے اور اپنے میں سے ایسی باتوں کی تہہ تک پہنچنے والوں کے حوالے کر دیتے تو اس کی حقیقت وہ لوگ معلوم کر لیتے جو نتیجہ اخذ کرتے ہیں اور اگر اللہ

تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تم پر نہ ہوتی تو معدودے چند کے علاوہ تم سب شیطان کے پیروکار بن جاتے۔“

⑤ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ھ) نے فرمایا ہے:

”اس آیت میں ان جلد باز لوگوں کو روکا جا رہا ہے جو امن یا خوف کی کوئی خبر ملتے ہی اسے بلا تحقیق آگے پھیلانا شروع کر دیتے ہیں حالانکہ ممکن ہے وہ خبر بالکل ہی غلط ہو۔“^{۱۱}

☆ رسول اللہ ﷺ بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خبروں کی تحقیق و تفتیش کا حکم دیا کرتے تھے بالخصوص جب کفار و منافقین رسول اللہ ﷺ، آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم یا آپ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہما کے متعلق کوئی جھوٹی خبر پھیلانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس کی ایک مثال واقعہ افک بھی ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے اظہارِ برائت کے طور پر قرآن کریم کی سورۃ النور میں کیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَبِيرٌ لَّكُم لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَاءِ فَقَوَّيْنَاكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾^{۱۲}

”جو لوگ یہ بہت بڑا بہتان باندھ لائے ہیں یہ بھی تم میں سے ہی ایک گروہ ہے۔ تم اسے اپنے لیے برا نہ سمجھو، بلکہ یہ تو تمہارے حق میں بہتر ہے۔ ہاں ان میں سے ہر ایک شخص پر اتنا گناہ ہے جتنا اس نے کمایا ہے اور ان میں سے جس نے اس کے بہت بڑے حصے کو سرانجام دیا ہے اس کے لیے عذاب بھی بہت ہی بڑا ہے۔ اسے سنتے ہی مومن مردوں عورتوں نے اپنے حق میں نیک گمانی کیوں نہ کی اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ تو کھلم کھلا صریح بہتان ہے۔ وہ اس پر چار گواہ کیوں نہ لائے؟ اور جب گواہ نہیں لائے تو یہ بہتان باز لوگ یقیناً اللہ کے نزدیک محض جھوٹے ہیں۔“

اس واقعہ کو بالتفصیل امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اپنی صحیح میں ذکر فرمایا ہے۔^{۱۳}

علاوہ ازیں نبی کریم ﷺ کے متعدد فرامین میں جہاں سنی سنائی بات بلا تحقیق آگے بیان کرنے کی ممانعت موجود ہے وہاں جھوٹی خبر پھیلانے پر سخت وعید بھی بیان ہوئی ہے۔ اس سلسلے میں آپ ﷺ کے چند ارشاداتِ عالیہ حسب ذیل ہیں:

① حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يَحْدِثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ »^{۱۴}

”آدمی کے گناہگار ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کر دے۔“

② صحیح مسلم کی ہی ایک دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں:

« بحسب المرء من الكذب أن يحدث بكل ما سمع »^{۱۵}

”آدمی کے لیے یہی جھوٹ کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کر دے۔“

③ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَابُونَ يَأْتُونَكَم مِّنَ الْإِحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ فَيَاكُمُ وَيَا هُمْ لَا يَضِلُّونَكُمْ وَلَا يَفْتَنُونَكُمْ »^{۱۶}

”آخری زمانے میں ایسے جھوٹے دجال پیدا ہوں گے جو تمہارے پاس ایسی روایات لائیں گے جن کو نہ تم نے سنا ہوگا اور نہ تمہارے آباؤ اجداد نے۔ تم ان سے دور رہنا وہ تم کو ہرگز گمراہی اور فتنہ میں مبتلا نہ کرنے پائیں۔“

④ حضرت علی رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« لا تكذبوا على فانه من يكذب على يلج النار »^{۱۷}

”مجھ پر جھوٹ مت باندھو، یقیناً جو مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ آگ میں داخل ہوگا۔“

⑤ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« حدّثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج وحدّثوا عنی ولا تکذبوا علی »^{۱۸}

”بنی اسرائیل سے حدیث بیان کرو، اس میں کوئی حرج نہیں اور مجھ سے حدیث بیان کرو اور مجھ پر جھوٹ نہ باندھو۔“

⑥ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

« من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار »^{۱۹}

”جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم بنا لے۔“

امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اس متواتر حدیث کی ۹۰ سے کچھ اوپر سندیں ذکر کی ہیں اور فرمایا ہے کہ امام ابن مندہ رحمہ اللہ

(م ۴۳۲ھ) نے ذکر فرمایا ہے کہ یہ حدیث ۲۲ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔^{۲۰}

اہل علم نے کہا ہے کہ یہ متواتر حدیث اس بات کا ثبوت ہے کہ نبی ﷺ کو علم تھا کہ عنقریب ایسے لوگ آئیں گے جو جھوٹی روایات بیان کریں گے۔ چنانچہ آپ ﷺ نے اسے شرعی ضرورت سمجھتے ہوئے اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کو خبردار کر دیا اور ان کے ذہنوں میں یہ بات ڈال دی کہ خبروں کی تحقیق دین کا حصہ ہے، اس لیے انہیں اس میں بہت زیادہ احتیاط کرنی چاہیے۔ یہی باعث ہے کہ پھر صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوری دقت نظر کے ساتھ روایت قبول کرنے میں احتیاط کا مظاہرہ کیا۔ بعد ازاں تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ بھی اسی نہج پر چلتے رہے۔

☆ واضح رہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جھوٹی خبریں پھیلانے والوں کے لیے محض وعیدیں ہی بیان نہیں کیں بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر جرح و تعدیل کا باب بھی کھول دیا تاکہ بعد میں آنے والوں کے لیے رواۃ کی اچھائی یا برائی بیان کرنے میں کوئی حرج نہ رہے۔ چنانچہ آپ ﷺ سے کچھ لوگوں کی جرح بھی ثابت ہے اور تعدیل بھی۔

’جرح‘ کے حوالے سے صحیح بخاری کی یہ حدیث قابل ذکر ہے:

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : «استأذن رجل علی رسول اللہ ﷺ فقال ائذنوا له بئس أخو العشيرة أو

ابن العشيرة فلما دخل ألان له الكلام قلت يا رسول الله قلت الذي قلت ثم ألت له الكلام قال أي عائشة !

إن شر الناس من تركه الناس أو ودعه الناس اتقاء فحشه»^{۲۱}

”عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے اندر آنے کی اجازت طلب کی تو آپ ﷺ نے اسے اجازت دینے

ہوئے فرمایا کہ یہ فلاں قبیلہ کا برا آدمی ہے۔ جب وہ شخص اندر آیا تو آپ نے اس کے ساتھ بڑی نرمی سے گفتگو کی۔ (جب وہ چلا گیا تو)

میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! آپ کو اس کے متعلق جو کچھ کہنا تھا وہ آپ نے کہا پھر (جب وہ آیا تو) آپ نے اس کے ساتھ نہایت

نرم انداز میں گفتگو فرمائی؟ آپ ﷺ نے فرمایا، اے عائشہ! وہ شخص بدترین ہے جسے اس کی بدکلامی کے ڈر سے لوگ چھوڑ دیں۔“

⑦ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے یہ روایت نقل کی ہے اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود جرح

و تعدیل کی ہے۔^{۲۲}

⑧ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۶ھ) نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کفار و فاسق اور ان جیسے لوگوں کی غیبت کے جواز میں بنیادی

حیثیت رکھتی ہے۔ ۲۳

’تعدیل‘ کی ایک مثال صحیح بخاری میں موجود حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کا طویل قصہ ہے جس کا خلاصہ یوں ہے کہ ”جب رسول اللہ ﷺ نے غزوہ فح مکہ کا ارادہ فرمایا تو حاطب رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ کو اس کے متعلق آگاہ کرنے کے لیے ایک عورت کو خط دے کر بھیج دیا۔ رسول اللہ ﷺ نے علی رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا اور وہ اس سے خط چھین کر لے آئے اور اسے آپ ﷺ کے سامنے پڑھا۔ رسول اللہ ﷺ نے حاطب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اے حاطب رضی اللہ عنہ! یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ”اے اللہ کے رسول! میرے بارے میں جلدی مت کیجئے، حقیقت یہ ہے کہ میں مہاجرین کی طرح قریش کے خاندان سے نہیں ہوں، صرف ان کا حلیف بن کر ان سے جڑ گیا ہوں جبکہ دوسرے مہاجرین کے وہاں اعزاء و اقرباء ہیں جو ان کے گھربار اور مال اسباب کی نگرانی کرتے ہیں۔ میں تو (اس خط کے ذریعے) صرف یہ چاہتا تھا کہ ان پر کوئی ایسا احسان کر دوں جس کی وجہ سے وہ میرے کنبہ والوں کو تنگ نہ کریں۔ میں نے یہ کام دین سے پھر کر نہیں کیا اور نہ ہی قبول اسلام کے بعد میرے دل میں کفر کی حمایت کا جذبہ ہے۔ یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا کہ «أما انه قد صدقكم» ۲۴

”واقعی انہوں نے تمہارے سامنے سچی بات کہہ دی ہے۔“

یہ اور اس طرح کے دیگر واقعات جن میں رسول اللہ ﷺ سے بعض لوگوں کی جرح اور بعض کی تعدیل و اظہار صداقت کا ذکر ہے اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ فقہ حدیث کی عمارت کی پہلی اینٹ خود رسول اللہ ﷺ نے ہی رکھ دی تھی اور آپ ﷺ نے فن جرح و تعدیل کے ابتدائی خطوط کی نشاندہی کر کے ایسے اصول و قواعد کی ضرورت کی طرف اشارہ کر دیا تھا کہ جن کے ذریعے صحیح احادیث کو ضعیف احادیث سے جدا کیا جاسکے، سچ اور جھوٹ میں تمیز کی جاسکے اور ثقہ کی ثقاہت اور ضعیف کا ضعف بیان کیا جاسکے۔

اسناد و متن کی تحقیق کا ارتقاء اور نشو و نما عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں

قرآن کریم کے بعد حدیث و سنت کی جواہریت اور مقام و مرتبہ ہے وہ ابتدائے اسلام سے ہی مسلم تھا۔ مزید برآں حفاظت حدیث کے متعلق آپ ﷺ کے فرامین (جیسے سنی سنائی بات آگے بیان کرنے کی ممانعت، جھوٹی حدیث بیان کرنے پر جہنم کی وعید وغیرہ) بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پیش نظر تھے اس لیے وہ قبول حدیث کے سلسلے میں شدید احتیاط کا رویہ اپناتے تھے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم تو ایسے تھے کہ طویل عرصہ تک حدیث بیان کرنے سے صرف اس خدشے سے گریزاں رہتے کہ کہیں وہ کوئی خلاف واقعہ بات بیان کر کے رسول اللہ ﷺ کی بیان کردہ وعید کے مستحق نہ بن جائیں۔ ۲۵

خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی احتیاط کا بھی یہی سبب تھا۔ اسی لیے ان سے بھی جرح و تعدیل ۲۶ اور روایات کی صحت و ضعف کے متعلق تحقیق و تفتیش ثابت ہے۔ ۲۷

قبول حدیث کے سلسلے میں خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی احتیاط و تفتیش کی چند امثلہ حسب ذیل ہیں:

✽ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ

○ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۴۸۰ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ قبول حدیث کے سلسلے میں سب سے پہلے ابو بکر رضی اللہ عنہ نے احتیاط فرمائی۔

○ امام ابن شہاب رحمہ اللہ (م ۱۲۴ھ) نے قبیصہ بن ذویب رحمہ اللہ (م ۸۶ھ) سے روایت کی ہے کہ

أن الجدة جاءت إلى أبي بكر رضى الله عنه تلتمس أن تورث فقال: ما أجد في كتاب الله شيئاً، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً، ثم سأل الناس فقام المغيرة فقال: حضرت رسول الله ﷺ يعطيها السدس، فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فأنفذه لها أبو بكر رضى الله عنه^{٢٨}

”کسی شخص کی دادی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی وراثت کے بارے میں سوال کرنے آئی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے تیرے لیے کتاب اللہ میں کوئی حکم نہیں ملتا اور نہ ہی مجھے علم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تیرے بارے میں کوئی حکم فرمایا ہو۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے اس کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دریافت کیا تو حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ دادی کو چھٹا حصہ دیتے تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: کیا تیرے ساتھ کسی اور کو بھی یہ حدیث معلوم ہے؟ تو محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اسی کے مثل شہادت دی۔ تب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے لیے یہ حکم نافذ کر دیا۔“

* عمر فاروق رضی اللہ عنہ

◎ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

أن أبا موسى رضى الله عنه سلم على عمر رضى الله عنه من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له فرجع فأرسل عمر رضى الله عنه فى أثره ، فقال : لم رجعت ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا سلم أحدكم ثلاثاً فلم يجب فليرجع ، قال : لتأتينى على ذلك بينة أو لأفعلن بك ، فجاءنا أبو موسى منتقعا لونه ونحن جلوس فقلنا ، ما شأنك ؟ فأخبرنا وقال : فهل سمع أحد منكم ؟ فقلنا نعم ، كلنا سمعنا ، فأرسلوا معه رجلا منهم حتى أتى عمر فأخبره^{٢٩}

”ایک مرتبہ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو دروازہ کی اوٹ سے ملاقات کے لیے بطور اجازت سلام کیا۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں اجازت نہ دی تو وہ لوٹ گئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے پیچھے کسی کو بھیج کر انہیں بلایا اور پوچھا کہ تم واپس کیوں لوٹ گئے؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”اگر تم میں سے کوئی کسی کو تین مرتبہ سلام کرے اور وہ جواب نہ دے تو سلام کرنے والا واپس لوٹ جائے۔“ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس حدیث پر تم گواہی لے کر آؤ ورنہ تم دیکھنا کہ میں تمہارا کیا حال کرتا ہوں۔ یہ سن کر ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ مارے پاس آئے اور ان کی حالت یہ تھی کہ ان کا رنگ فق پڑا ہوا تھا اور ہم بیٹھے ہوئے تھے۔ ہم نے پوچھا کہ تمہیں کیا ہوا ہے؟ انہوں نے ہمیں سارا ماجرہ سنا دیا اور پوچھا کہ کیا تم میں سے کسی نے یہ حدیث سنی ہے؟ ہم نے جواب دیا کہ ہاں، ہم نے اسے سنا ہے۔ پھر ہم نے اپنے میں سے ایک شخص ان کے ساتھ بھیج دیا، جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جا کر اسکی خبر دی۔“

◎ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے اس روایت کے متعلق فرمایا ہے:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خواہش یہ تھی کہ کسی دوسرے ساتھی کی شہادت کے ذریعے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی خبر مزید پختہ ہو جائے کیونکہ ایک انسان کو وہم و نسیان لاحق ہو سکتا ہے جب کہ دو ثقہ آدمی اگر ایک ہی بات بیان کریں تو پھر یہ خدشہ رفع ہو جاتا ہے۔“^{٣٠}

◎ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے:

أن عمر استشارهم فى املاص المرأة يعنى السقط فقال المغيرة : قضى فيه رسول الله ﷺ بغرة ، فقال له عمر : إن كنت صادقا فات أحدنا يعلم ذلك قال فشهد محمد بن مسلمة أن رسول الله ﷺ قضى به^{٣١}

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اگر کوئی شخص کسی حاملہ کے حمل کو ضرب پہنچا کر ساقط کر دے تو اس کی دیت کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں ایک غلام کا فیصلہ فرمایا ہے۔“ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا، اگر تم سچے ہو تو کسی ایسے شخص کی شہادت لاؤ جو اس فیصلہ نبوی ﷺ سے واقف ہو۔ پس محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے شہادت دی

کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا۔“

◎ عبد اللہ بن ابی بکر رضی اللہ عنہ (م ۱۳۵ھ) بیان کرتے ہیں:

كان للعباس بيت في قبلة المسجد فضاق المسجد على الناس، فطلب إليه عمر البيع فأبى، فذكر الحديث، فقال عمر لأبى: لتأتين على ما تقول بينة، فخرجا فإذا ناس من الأنصار، قال: فذكر لهم، قالوا: قد سمعنا هذا من رسول الله ﷺ، فقال عمر: أما اني لم أتهمك، ولكن أحببت أن أتثبت^{۳۲}

”مسجد نبوی کے قبلہ رخ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا مکان تھا، جب لوگوں کے لیے مسجد تنگ ہو گئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد کی توسیع کے لیے ان سے اس مکان کو فروخت کرنے کے لیے کہا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے منع کر دیا۔ جب اس بارے میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے حدیث ذکر کی (کہ مالک مکان کی رضامندی کے بغیر اس پر قبضہ ممکن نہیں) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا: اپنے اس قول پر کوئی گواہ پیش کرو۔ پھر وہ دونوں باہر گئے اور انصار کے پاس جا پہنچے اور ان سے اس بات کا تذکرہ کیا، ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کو سنا ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں تم پر تہمت نہیں لگاتا ہوں بلکہ اس بارے میں مزید توثیق چاہتا ہوں۔“

◎ حضرت امیہ ضمری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر عليه وهو يساوم بمرط فقال: ما هذا؟ قال أريد أن أشتريه وأتصدق به فاشتراه فدفعه الى أهله وقال: اني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما أعطيتموهن فهو صدقة، فقال عمر رضى الله عنه: من يشهد معك؟ فأتى عائشة رضى الله عنها، فقام من وراء الحجاب فقالت: من هذا؟ قال عمر، قالت: ما جاء بك؟ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما أعطيتموهن فهو صدقة؟ قالت: نعم^{۳۳}

”عمر رضی اللہ عنہ ان کے پاس سے گزرے جبکہ وہ کوئی سودا خرید رہے تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا، یہ کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا، میں یہ چیز خرید کر صدقہ کرنا چاہتا ہوں، چنانچہ پھر انہوں نے اسے خریدا اور اپنی بیوی کو دے دیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تم جو کچھ بھی انہیں دو وہ صدقہ ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، تمہارے ساتھ اس کا اور کون گواہ ہے؟ تو وہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور دروازے کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔ انہوں نے پوچھا کون ہے؟ جواب دیا کہ عمر رضی اللہ عنہ ہوں۔ انہوں نے پوچھا، آپ کے ساتھ کون ہے؟ تو وہ بولے میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تم جو کچھ بھی انہیں (یعنی اپنی بیویوں کو) دو وہ صدقہ ہے۔ اس پر عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہاں (یہ فرمان رسول ہے)“

* علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ

امام ذہبی رضی اللہ عنہ (م ۷۴۸ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ ”علی رضی اللہ عنہ قبول حدیث کے سلسلے میں بہت زیادہ محتاط تھے، لہذا جب بھی کوئی انہیں

حدیث بیان کرتا تو وہ اس سے قسم لیا کرتے تھے۔“^{۳۴}

◎ اسماء بن حکم الفزاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

كان إذا حدثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف صدقته^{۳۵}

”مجھے آپ ﷺ کے علاوہ جب بھی کوئی آپ ﷺ کی حدیث بیان کرتا تو میں اس سے قسم لیتا، اگر وہ قسم اٹھا لیتا تو میں اسکی بات مان

لیتا۔“

* عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہ

◎ عروہ رضی اللہ عنہ (م ۹۵ھ) نے بیان کیا ہے:

”عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے ہمیں ساتھ لے کر حج کیا۔ میں نے انہیں یہ کہتے ہوئے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے ”اللہ تعالیٰ تمہیں عطا کرنے کے بعد علم کو ایک دم سے نہیں اٹھائے گا بلکہ اسے اس طرح ختم کرے گا کہ علماء کو ان کے علم کے ساتھ اٹھالے گا، پھر کچھ جاہل لوگ باقی رہ جائیں گے، ان سے فتویٰ طلب کیا جائے گا اور وہ اپنی رائے کے مطابق فتویٰ دیں گے، پس وہ لوگوں کو گمراہ کریں گے اور خود بھی گمراہ ہوں گے۔ پھر میں نے یہ حدیث آپ ﷺ کی زوجہ محترمہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کی۔ اس کے بعد عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے دوبارہ حج کیا تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجھ سے کہا، بھانجے! عبداللہ رضی اللہ عنہ کے پاس جاؤ اور میرے لیے اُس حدیث کو (دوبارہ) سن کر خوب پختہ کر لو جو تم نے مجھے ان کے واسطے سے بیان کی تھی۔ (عروہ رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ) میں ان کے پاس آیا اور ان سے (اس حدیث کے متعلق) پوچھا تو انہوں نے مجھ سے وہ حدیث اسی طرح بیان کر دی جیسے وہ مجھ سے پہلے بیان کر چکے تھے۔ پھر میں عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آیا اور انہیں اس کی خبر دی تو انہیں تعجب ہوا اور بولیں کہ واللہ! عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے خوب یاد رکھا ہے۔“ ۳۶

✽ **عمران بن حصین رضی اللہ عنہ**

⑥ **سمرہ رضی اللہ عنہ نے بیان کیا:**

”میں نے رسول اللہ ﷺ سے دو سکتے یاد کیے ہیں۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے یہ سنا تو اس کا انکار کیا اور کہا کہ ہم نے تو صرف ایک سکتہ ہی یاد کیا ہے۔ سمरہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ پھر ہم نے مدینہ میں موجود ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طرف خط لکھا تا کہ وہ اس مسئلے کی وضاحت فرما دیں تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ سمरہ رضی اللہ عنہ نے سچ کہا ہے۔“ ۳۷

✽ **عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ**

⑥ **امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:**

”بشیر بن کعب رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور حدیث بیان کی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ حدیث کا فلاں فلاں حصہ دوبارہ بیان کرو۔ انہوں نے اسے دوبارہ بیان کر دیا اور پھر حدیث بیان کی۔ ابن عباسؓ نے پھر کہا کہ فلاں فلاں حصہ دوبارہ بیان کرو۔ چنانچہ انہوں نے اسے پھر بیان کر دیا۔“ ۳۸

✽ **عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ**

⑥ **حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بیان کیا:**

”جو جنازے کے پیچھے چلے گا اسے ایک قیراط ثواب ملے گا۔ یہ حدیث سن کر ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق پوچھنے کے لیے کسی کو عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا۔ جب اس نے جا کر دریافت کیا تو انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی تصدیق کر دی اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔ تب ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یقیناً ہم بہت سے قیراط ضائع کر چکے ہیں۔“ ۳۹

✽ **ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ**

⑥ **عبداللہ بن خباب رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں:**

”حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ ایک سفر سے واپس آئے تو ان کے گھر والوں نے ان کے سامنے قربانی کا گوشت پیش کیا۔ انہوں نے کہا کہ میں یہ گوشت اس وقت تک نہیں کھاؤں گا جب تک اس کے متعلق کسی سے پوچھ نہ لوں (کیونکہ گزشتہ برس تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے سے آپ ﷺ نے منع فرما دیا تھا) چنانچہ وہ اپنے بھائی قتادہ بن نعمان رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور اس کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے بتایا کہ نبی ﷺ جو تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے سے منع کیا تھا، وہ حکم اب ختم ہو چکا ہے۔“ ۴۰

اسناد و متن کی تحقیق کا ارتقاء اور نشو و نما عہد تابعینؓ میں

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد تابعینؓ کا دور آیا تو وہ بھی نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے راستے پر ہی چلے اور نقدِ حدیث کی عمارت کو مضبوط کرنے کے لیے اس میں مزید اینٹیں لگانا شروع کر دیں تاکہ کوئی بھی کذاب، منافق یا ملحدِ احادیثِ نبویہ میں جھوٹ کی آمیزش نہ کر سکے۔ بطورِ خاص ان کی اس کوشش میں اس وجہ سے بھی اضافہ ہوا کہ ان کے دور میں گمراہ فرقوں، منافقانہ چالوں، ملحدانہ نظریات اور بہت سے باطل عقائد کا ظہور ہو چکا تھا۔^{۴۱}

○ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

”صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت اور پھر تابعینؓ کی ایک جماعت جیسے شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) اور ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) وغیرہ نے رواۃ کے سلسلے میں کلام کیا ہے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے اسی طرح نقل فرمایا ہے۔“^{۴۲}

○ امام ابو حاتم ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

”صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد (ان کے راستے اور ان کے طریقے کو اہل مدینہ کے کبار تابعینؓ نے اپنایا جن میں سعید بن مسیب رحمہ اللہ (م ۹۴ھ)، قاسم بن محمد بن ابی بکر رحمہ اللہ، سالم بن عبد اللہ بن عمر رحمہ اللہ، علی بن حسین بن علی رحمہ اللہ، ابوسلمہ بن عبد الرحمن بن عوف رحمہ اللہ، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ رحمہ اللہ، خارجہ بن زید بن ثابت رحمہ اللہ، عروہ بن زبیر رحمہ اللہ، ابوبکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام رحمہ اللہ اور سلیمان بن یسار رحمہ اللہ قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے سنت کی حفاظت، اس کی تفتیش اور تفقہ کے سلسلے میں گراں قدر خدمات انجام دیں۔“^{۴۳}

○ امام ابو حاتم رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) مزید فرماتے ہیں:

”پھر اس جماعتِ تابعینؓ سے ایک اور جماعت نے علم حاصل کیا اور وہ بھی (نقدِ حدیث کے سلسلے میں) انہی کے طریق پر چلی۔ ان میں امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ)، یحییٰ بن سعید انصاری رحمہ اللہ، ہشام بن عروہ رحمہ اللہ اور سعد بن ابراہیم رحمہ اللہ شامل ہیں، البتہ ان سب میں وسعتِ حفظ، کثرتِ رحلت اور علمی بصیرت و بیداری کے لحاظ سے امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) زیادہ ہیں۔“^{۴۴}

یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اس دور میں نقدِ حدیث کے اصول مرتب و مدون نہیں تھے بلکہ جو بھی حدیث کا امام ہوتا تھا اصولِ نقد اور احوالِ رواۃ کی معرفت کا بھی اہتمام کرتا تھا اور ان اسباب و علل سے باخبر ہوتا تھا جن کی وجہ سے حدیث میں یا راوی اور اس کی مرویات میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اسناد و متن کی تحقیق کا ارتقاء اور نشو و نما عہد تابع تابعینؓ میں

تابعینؓ کے مذکورہ بالا طبقہ سے تبع تابعینؓ نے علم حاصل کیا۔ اس طبقہ کے کبار علماء و محققین میں مدینہ کے مالک بن انس رحمہ اللہ (۹۳-۱۷۹ھ) مکہ کے سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ (۱۰۷-۱۹۸ھ) کوفہ کے امام ثوری رحمہ اللہ (۹۷-۱۶۱ھ) بصرہ کے شعبہ رحمہ اللہ (۸۲-۱۶۰ھ) اور حماد بن زید رحمہ اللہ (۹۸-۱۷۹ھ) اور شام کے امام اوزاعی رحمہ اللہ (۸۸-۱۵۸ھ) شامل ہیں۔

اس دور کے دیگر محدثینؓ میں کوفہ کے وکیع بن الجراح رحمہ اللہ (۱۲۷-۱۹۷ھ) اور ابن نمیر رحمہ اللہ (۱۱۵-۱۹۹ھ) بصرہ کے یحییٰ بن

سعید القطان رحمہ اللہ (۱۲۰-۱۹۸ھ) اور عبد الرحمن بن مہدی رحمہ اللہ (۱۲۵-۱۹۸ھ) شام کے ابو سمہر رحمہ اللہ (۱۲۰-۲۱۸ھ) اور خراسان کے عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ) قابل ذکر ہیں۔

تابعین رضی اللہ عنہم کے بعد ان اہل علم نے حفاظت حدیث اور تحقیق حدیث کے حوالے سے قابل قدر خدمات انجام دیں ^{۵۵} حتیٰ کہ اس دور کے دو حضرات یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) اور عبد الرحمن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے اس کام کو ایک مستقل فن کی حیثیت دی۔ پھر ان دونوں نے جسے مجروح قرار دیا شاید ہی کسی اور نے اسے مجروح قرار نہ دیا ہو اور انہوں نے جس کی توثیق کی وہ سب کے ہاں مقبول قرار پایا اور جس کے متعلق انہوں نے اختلاف کیا (اور ایسا بہت کم ہے) تو دوسروں نے اس کے متعلق اپنے اجتہاد سے رائے قائم کر لی۔ ^{۵۶}

⑤ امام رامہرمزی رحمہ اللہ (م ۳۶۰ھ) اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) اس سلسلہ میں کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے رواۃ کی جرح و تعدیل کے لیے نہایت دقیق منہج وضع کیا ہے، فرماتے ہیں:

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے فرمایا کہ چار طرح کے آدمیوں سے علم (حدیث) حاصل کرنا جائز نہیں:

① ’بیوقوف‘ جس کی بے وقوفی ظاہر ہو خواہ وہ بہت زیادہ روایت کرنے والا ہی ہو۔

② ’جھوٹا‘ جو عام گفتگو میں جھوٹ بولتا ہو جب اس کے متعلق یہ تجربہ ہو جائے اگرچہ اس پر حدیث میں جھوٹ بولنے کا اتہام نہ بھی ہو۔

③ ’بدعتی‘ جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف بلائے۔

④ ایسا شیخ جو بڑا فضل والا اور عبادت گزار ہو مگر جو حدیث بیان کر رہا ہے، اسے نہ جانتا ہو۔“ ^{۵۷}

⑤ محمد بن یوسف رحمہ اللہ (م ۲۱۲ھ) فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) یہ کہا کرتے تھے:

”فلاں ضعیف ہے اور فلاں قوی ہے اور فلاں سے روایت مت لو۔“ ^{۵۸}

⑥ منہال بن بحر رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۷۰ھ) سے سنا وہ فرماتے تھے:

”انظروا عمن تکتبون“ دیکھا کرو کہ تم کس سے (حدیث) لکھ رہے ہو۔“ ^{۵۹}

⑦ عبد الرحمن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) فرماتے ہیں:

”شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۶۰ھ) سے دریافت کیا گیا کہ کسی آدمی کی روایت کب ترک کیا جائے؟ تو انہوں نے کہا:

① جب کوئی معروف لوگوں سے ایسی بات روایت کرے، جسے معروف لوگ جانتے نہ ہوں۔

② جب کوئی بہت زیادہ غلطیاں کرے۔

③ جب کسی پر جھوٹ کی تہمت ہو۔

④ جب کوئی ایسی حدیث روایت کرے جس کے غلط ہونے پر اتفاق ہو مگر وہ اسے چھوڑنے پر تیار نہ ہو تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے گی۔“ ^{۶۰}

⑧ ابو ولید رحمہ اللہ (م ۲۲۷ھ) نے کہا ہے:

”میں نے علم حدیث اور علم رجال میں یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) سے زیادہ کوئی عالم نہیں دیکھا۔“ ^{۶۱}

اسناد و متن کی تحقیق کا ارتقاء اور نشوونما عہد تدوین میں

نقدِ حدیث کے حوالے سے سب سے پہلے جس نے کلام جمع کیا وہ یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) ہیں جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے ذکر فرمایا ہے۔ ^{۵۲} پھر ان کے زمانے کے بعد جو لوگ آئے انہوں نے علومِ نقد میں بہت سی کتب تالیف کیں۔ اس طبقہ کی ابتداء یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ)، علی بن المدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) سے ہوتی ہے۔

○ امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) نے خود تو کتب تالیف نہیں کیں بلکہ ان کے تلامذہ نے ہی ان سے جرح و تعدیل اور علل حدیث کے معارف حاصل کر کے انہیں مدون کیا۔ اس قسم کی چند کتب یہ ہیں:

① معرفة الرجال لأحمد بن القاسم بن المحرز ^{۵۳}

② التاريخ فی تجریح الرواة وتعديلهم لابی سعيد عثمان بن سعيد بن خالد الدارمی ^{۵۴}

③ سوالات اسحق بن منصور الكوسج ^{۵۵}

○ امام ابن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) اپنے زمانے کے ائمہ حدیث میں سے تھے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے ان کی تصانیف کی تعداد ۲۰۰ کے قریب بتلائی ہے ^{۵۶} جبکہ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے ان کی حدیث و رجال پر مشتمل ۲۹ مصنفات کا ذکر کیا ہے۔ ^{۵۷}

چند ایک مصنفات کے اسماء درج ذیل ہیں:

① کتاب العلل المتفرقة

② کتاب مذاہب المحدثین

③ کتاب الوهم والخطأ

④ کتاب من لا یحتج بحديثه ولا یسقط

⑤ کتاب الضعفاء

⑥ کتاب المدلسین

○ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے متعلق امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے فرمایا ہے کہ آپ اپنے زمانے کے سید

المسلمین، شیخ الاسلام، الحافظ اور الحجة تھے۔ ^{۵۸}

خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے حدیث، رجال اور علل کے متعلق آپ رحمہ اللہ کی بعض کتب کا ذکر کیا ہے جن میں سے چند ایک

کے اسماء درج ذیل ہیں:

① کتاب العلل

② المسند

③ کتاب التاريخ

④ حدیث شعبۃ ^{۵۹}

ان ائمہ حدیث کے بعد جو محدثین رحمہم اللہ آئے انہوں نے انہی کتابوں کو بنیاد بنایا جن کا زمانہ یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ)

سے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ)، ابن المدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) تک پھیلا ہوا ہے۔ بعد کے محدثین رحمہم اللہ

نے انہی ائمہ سلف کی کتب سے استفادہ کیا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ”خلف ہمیشہ سلف سے استفادہ کرتے ہیں۔“

بعد ازاں اس علم پر بہت سی مطول اور مختصر کتب تالیف کی گئیں جن میں سے چند اہم یہ ہیں:

① تہذیب الکمال، از امام مزیؒ (۷۴۲ھ) ② الکاشف، از امام ذہبیؒ (۷۴۸ھ)

③ تہذیب التہذیب، از حافظ ابن حجرؒ (۸۵۲ھ) ④ تقریب التہذیب، از حافظ ابن حجرؒ (۸۵۲ھ)

یہ تو وہ کتب تھیں جو نقدِ حدیث کی ایک صورت یعنی رواۃ کی جرح و تعدیل سے متعلق تھیں۔ علاوہ ازیں اس کے ساتھ ساتھ نقدِ سند و متن کے دیگر اصولوں کو بھی کامل شکل میں مرتب کیا گیا اور ان کتب کو اصولِ حدیث اور علومِ حدیث کا نام دیا گیا۔ اس سلسلے کی چند اہم کتب اور ان کا تعارف پیش خدمت ہے۔

☆ المحدث الفاصل بین الراوی والواعی

یہ کتاب ابو محمد حسن بن عبد الرحمن بن خلاد رامہریؒ (۲۶۵-۳۶۰ھ) کی تالیف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ (۸۵۲ھ) نے اسے نامکمل قرار دیا ہے۔^۱ یہ کتاب اصولِ حدیث پر لکھی جانے والی پہلی کتاب شمار کی جاتی ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ (۸۵۲ھ) نے ہی یہ بات نقل فرمائی ہے۔^۲ اس کے لیے بطورِ دلیل یہ بات پیش کی جاتی ہے کہ اس فن میں کسی بھی دوسری کتاب کا ذکر نہ تو آپ سے قبل ملتا ہے اور نہ ہی آپ کے زمانے میں۔ اگرچہ اس فن کے متعلق مختلف تحریری اشیاء موجود تھیں لیکن اپنے دور کی سب سے جامع کتاب یہی ہے۔ اس کتاب کے متعلق امام ذہبیؒ (۷۴۸ھ) نے کہا ہے کہ یہ علومِ حدیث کی بہت ہی عمدہ کتاب ہے۔^۳

اس کتاب میں مؤلف موصوف نے پہلے حدیث اور رواۃ حدیث کا مقام و مرتبہ واضح کیا ہے اور اس کے لیے آیات و احادیث اور اہل علم کے اقوال سے استشہاد کیا ہے۔ پھر عالی اور نازل سند کے متعلق گفتگو کی ہے۔ پھر ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنہوں نے طلب علم میں مختلف علاقوں کا سفر کیا۔ پھر ان کا ذکر کیا ہے جنہوں نے ایسا کوئی سفر نہیں کیا۔ پھر آپ نے جمع بین الروایہ والدرایہ کے متعلق مختلف اخبار و آثار نقل کیے ہیں جن سے اس کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ پھر آپ نے ان رواۃ کے اسماء کا ذکر کیا ہے جن میں اکثر علماء کو وہم ہو جاتا ہے اور اس بحث کو مختلف عناوین کے تحت ذکر کیا ہے، جیسے المعروفون بأجدادہم المنسوبون إلیہم دون آبائہم وغیرہ۔ پھر اسی طرح روایت و درایت کے متعلق مختلف انواع قائم کی ہیں۔ پھر مختلف عناوین کے تحت طرقِ تحمل روایت پر بحث کی ہے۔ پھر حفظِ حدیث کی ضرورت پر کلام کیا ہے اور اس سلسلے میں مختلف شیوخ کے احوال نقل کیے ہیں۔ پھر اسی طرح چلتے چلتے اس عنوان المصنفون من رواۃ الفقہ فی الأمصار پر جا کر کتاب کو ختم کیا ہے۔

اس کتاب کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں اکثر و بیشتر امحاثِ تحملِ حدیث، ادائے حدیث اور سماعِ حدیث سے متعلق ہیں اور اس کے متعلق یہ کہنا بھی بے جا نہیں کہ یہ کتاب خطیبؒ (۴۶۳ھ) کی الجامع لاخلاق الراوی کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ بہر حال اس فن کی پہلی کتاب ہونے کے باعث اس کی قدروقیمت بہت زیادہ ہے اور حافظ ابن حجرؒ (۸۵۲ھ) کی یہ بات کہ یہ نامکمل ہے، اس کی اہمیت میں کچھ بھی کمی نہیں کرتی، کیونکہ اس کے لیے بطورِ شرف اتنی بات ہی کافی ہے کہ یہ اس فن کی اولین کتاب ہے۔ امام رامہریؒ (۳۶۰ھ) نے اس کے ذریعے اہل علم کے بہت سے ایسے اقوال محفوظ کر کے ہم تک پہنچائے ہیں جن تک پہنچنا کسی اور ذریعے سے ممکن نہ تھا اور غالباً یہی اقوال ہی اس کتاب کا مصدرِ وحید ہیں۔

اس کتاب کے مختلف نسخے دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں، جیسے ایک نسخہ دار الکتب الظاہریہ (دشق) میں، ایک مکتبہ التکیہ الاخلاصیہ (حلب) میں، ایک مکتبہ اسکوریال (سپین) میں، ایک مشہد (ایران) میں، ایک مکتبہ شہید (استنبول)

میں اور ایک مکتبہ کو بریلی (استنبول) وغیرہ میں ہے۔ اب یہ کتاب علامہ محمد عجاج الخطیب رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے ساتھ بیروت سے بھی طبع ہو چکی ہے۔

☆ معرفة علوم الحديث

یہ کتاب ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم نيساپوری رحمۃ اللہ علیہ (۳۲۱-۴۰۵ھ) کی تصنیف ہے۔ المحدث الفاضل کے بعد یہ دوسری کتاب ہے جو اصول حدیث پر لکھی گئی۔ اور یہی وہ پہلی کتاب ہے جس کا نام علوم الحدیث رکھا گیا۔ کچھ اہل علم کا کہنا ہے کہ اصول حدیث کی جامع پہلی کتاب یہی ہے کیونکہ المحدث الفاضل علوم حدیث کی انواع یکجا کرنے کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس میں تخل واداء روایت کے متعلق زیادہ بیان ہے اور علوم حدیث کی بہت سی اہم انواع اس میں موجود نہیں۔ جیسے صحیح، ضعیف، مرسل اور معضل وغیرہ اور یہ بات اس کتاب کے عنوان سے بھی ظاہر ہے، اس لیے اسے علوم حدیث کی پہلی کتاب قرار دینا قرین قیاس نہیں بلکہ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۰۵ھ) نے ہی پہلی مرتبہ اصول حدیث یکجا کر کے کتاب کا نام علوم حدیث رکھا تھا اور پھر بعد والے انہی کی پیروی میں اپنی کتابوں کا نام علوم حدیث رکھتے گئے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (۸۵۲ھ) کے بقول یہ کتاب غیر مہذب تھی۔^{۶۳}

اس کتاب کی تالیف کا سبب امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۰۵ھ) نے مقدمہ میں خود بیان کیا ہے کہ جب بدعات بکثرت پھیل گئیں، لوگوں میں اصول حدیث کی معرفت کم ہو گئی اور وہ اخبار و روایات کو غفلت و لاعلمی میں ہی نقل کرنے لگے تو اس صورتحال نے مجھے ایسی کتاب مرتب کرنے پر آمادہ کیا جس میں بالاختصار ان اصولوں کا بیان ہو جن کی طلبائے حدیث کو ضرورت ہے۔

آپ نے اس میں ۵۲ انواع قائم کی ہیں اور علوم حدیث سے متعلقہ تقریباً تمام ابحاث کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں آپ نے یہ اسلوب اختیار کیا ہے کہ پہلے نوع ذکر کرتے ہیں، پھر اس کی وضاحت میں امثلہ پیش کرتے ہیں اور پھر اس سے متعلقہ مزید تفصیل و نکات کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں آپ نے تمام روایات و آثار با سند ذکر کیے ہیں۔ آپ نے کچھ ایسی انواع بھی قائم کی ہیں جو پہلے قائم نہیں کی گئی تھیں جیسے معرفة أولاد الصحابة، معرفة فقه الحديث، معرفة أخبار لا معارض لها، معرفة مذاهب المحدثين اور معرفة مذاکرۃ الحديث والتمییز بها وغیرہ۔

یہ کتاب مؤلف موصوف کے زمانے میں ہی لوگوں میں پھیل چکی تھی اور اس کے متعلق عجیب بات یہ ہے کہ حافظ ابو عمر الطلمنکی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۲۹ھ) محدث مغرب نے یہ کتاب پانچ لوگوں کے واسطے سے مصنف سے روایت کی اور یہ مصنف کی زندگی میں ہی ہوا، شاید ہی کوئی دوسرا مصنف ہو جس کے ساتھ ایسا ہوا ہو۔^{۶۴}

☆ المستخرج علی معرفة علوم الحديث

بہر حال امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۰۴ھ) کے بعد امام ابو نعیم رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۳۰ھ) نے امام حاکم کی کتاب پر 'مستخرج' کے نام سے ایک کتاب لکھی اور اس میں ان اشیاء کا اضافہ کیا جو امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ سے رہ گئی تھیں۔ پھر علامہ طاہر الجزایری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۸ھ) نے امام حاکم کی مذکورہ کتاب کی تلخیص کی، جس کا نام توجیہ النظر ہے اور یہ متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔ اسی طرح امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب 'معرفة علوم الحديث' پر حواشی بھی لکھے گئے، جن میں سے ایک تو حافظ موتمن الساجی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور دوسرا ابن صلاح رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۴۳ھ) کا۔ اس کتاب کے متعدد نسخے دنیا کے مختلف مکتبات میں موجود ہیں، مثلاً ایک نسخہ مکتبہ عارف حکمت مدینہ منورہ میں ہے، دوسرا دار

الکتب المصریۃ میں ہے، تیسرا مکتبۃ البلدیۃ سکندریۃ میں ہے، چوتھا چٹربٹی کی لائبریری میں ہے، ایک نسخہ مکتبۃ اسکوریال میں ہے، اسی طرح دیگر متعدد مکتباتِ عالم میں بھی اس کے نسخے موجود ہیں۔^{۳۵}

اس کتاب پر ایک تحقیق احمد بن فارس السلوم کی ہے جسے دار ابن حزم نے بیروت سے شائع کیا ہے اور دوسری تحقیق السید معظم حسین کی ہے جسے دار احیاء العلوم نے بیروت سے شائع کیا ہے۔

☆ کتاب المدخل إلى معرفة الصحيح من السقیم

امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی علم حدیث پر مشتمل ایک دوسری کتاب کا نام المدخل ہے۔ اس کتاب کا مکمل نام مختلف اہل علم نے مختلف الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے مستدرک میں اس کا نام المدخل إلى الصحيح ذکر کیا ہے۔^{۳۶} عبد الغنی بن سعید رحمہ اللہ (م ۴۰۹ھ) نے اس کا نام المدخل إلى معرفة الصحيح ذکر کیا ہے۔^{۳۷} ابن خیر الاشبیلی رحمہ اللہ (م ۵۷۵ھ) نے المدخل إلى معرفة الصحيح من السقیم وتبيين ما أشكل من أسماء الرجال في الصحيحين ذکر کیا ہے۔^{۳۸} ابن عساکر رحمہ اللہ (م ۵۷۱ھ) نے المدخل إلى علم الصحيح ذکر کیا ہے۔^{۳۹} ابن خلکان رحمہ اللہ (م ۶۸۱ھ) نے بھی المدخل إلى علم الصحيح ذکر کیا ہے۔^{۴۰} امام مزی رحمہ اللہ (م ۷۴۲ھ) نے کتاب المدخل ذکر کیا ہے۔^{۴۱} ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے بھی یہی نام ذکر کیا ہے۔^{۴۲} اور حاجی خلیفہ رحمہ اللہ (م ۱۰۶۷ھ) نے المدخل إلى علم الصحيح ذکر کیا ہے۔^{۴۳} گمانِ غالب کے مطابق اس کا مکمل نام وہی ہے جو ابن خیر الاشبیلی رحمہ اللہ (م ۵۷۵ھ) نے ذکر کیا ہے اور باقی حضرات نے یا تو اختصار سے کام لیا ہے یا پھر انہیں مکمل نام کا علم ہی نہیں تھا۔

مدخل در اصل کسی بھی علم کے مبادیات پر مشتمل کتاب کو کہتے ہیں۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کے علاوہ بھی کچھ حضرات نے اس نام سے کتابیں لکھی ہیں جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے اسماعیلی کی المدخل کا ذکر کیا ہے۔^{۴۴} اور امام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ھ) نے بھی المدخل الی السنن الکبریٰ لکھی ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی المدخل کے متعلق کچھ اہل علم نے یہ گمان کیا تھا کہ یہ ان کی مستدرک کے متعلق ہی ہے لیکن فی الواقع اس کا مستدرک کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ تو صحیحین کے رواۃ کا در اسہ اور ان کا دفاع ہے۔ جیسا کہ یہ بات امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے خود بھی ذکر کی ہے^{۴۵} اور بذاتِ خود کتاب بھی اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی یہ کتاب در اصل ایک مختصر رسالہ ہے جو چند ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتداء میں امام موصوف نے اتباعِ سنت اور بدعات سے بچاؤ سے متعلق احادیث ذکر کی ہیں، پھر وہ احادیث ذکر کی ہیں جن میں امت کو تبلیغ کا حکم دیا گیا ہے، پھر وہ احادیث نقل کی ہیں جن میں نبی کریم ﷺ پر جھوٹ باندھنے والوں پر وعید کا ذکر ہے، پھر ان جہال کا ذکر کیا ہے جو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہر روایت کو صحیح تصور کرتے ہیں، پھر کتاب کا سبب تالیف ذکر کیا ہے اور پھر آخر تک مختلف علمی اسالیب کے ذریعے رجالِ صحیحین کا دفاع کیا ہے، جس کی تفصیل بغرضِ اختصار حذف کی جا رہی ہے۔

یہ کتاب شیخ ریح المدخلی رحمہ اللہ کی تحقیق کے ساتھ شائع ہو چکی ہے جس میں کافی حد تک اس کی کوتاہیوں کی تکمیل اور نقائص کی نشاندہی کی کوشش کی گئی ہے۔ اس تحقیق والا ایک نسخہ مؤسسہ الرسالہ نے شائع کیا ہے جو ایک جلد میں ہے اور دوسرا نسخہ مکتبۃ الفرقان نے شائع

کیا ہے جو چار جلدوں میں ہے۔ اس نسخے میں جہاں حسنِ طباعت کا بطور خاص اہتمام نظر آتا ہے وہاں اس میں تحقیقی کام بھی بہت زیادہ ہے۔

☆ الکفایۃ فی أصول الروایۃ

یہ کتاب حافظ ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب بغدادی رحمہ اللہ (۳۹۲-۴۶۳ھ) کی تالیف ہے۔ اس کتاب کو اصول حدیث کی ابتدائی معروف کتابوں میں تیسری قرار دیا جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (۸۵۲ھ) کے بیان کے مطابق مصلح الحدیث میں سب سے پہلے امام رامہرمزی رحمہ اللہ (۳۶۰ھ)، پھر امام حاکم رحمہ اللہ (۴۰۵ھ) نے اور پھر خطیب رحمہ اللہ (۴۶۳ھ) نے کتاب لکھی اور اس کا نام الکفایہ رکھا۔^{۷۱}

◎ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (۴۶۳ھ) کے متعلق ابن لقطہ رحمہ اللہ (۶۲۹ھ) کا یہ قول بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ

”جس نے بھی انصاف کیا اس نے یہ جان لیا کہ خطیب رحمہ اللہ کے بعد تمام محدثین رحمہم اللہ ان کی کتابوں کے محتاج ہیں۔“^{۷۲}

◎ امام صنعانی رحمہ اللہ (۱۱۸۲ھ) نے اس کتاب کے متعلق یہ الفاظ استعمال کیے ہیں: کتاب جلیل القدر جم العلم۔^{۷۳}

◎ ڈاکٹر عبدالعزیز بن صغیر دخان نے بھی خطیب رحمہ اللہ (۴۶۳ھ) کی اس کتاب کو نہایت عمدہ اور مفید قرار دیا ہے۔^{۷۴}

کتاب کی ابتداء میں خطیب بغدادی رحمہ اللہ (۴۶۳ھ) نے چند صفحات پر مشتمل ایک مقدمہ تحریر کیا ہے جس میں حفاظت حدیث کے سلسلے میں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین رضی اللہ عنہم اور ائمہ کے کام کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور کتاب میں کیے ہوئے اپنے کام کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ میں نے اس میں معرفت حدیث کے حوالے سے ان تمام اصول و شرائط، تشریحات اور مذاہب سلف کا ذکر کر دیا ہے جس کی ہر طالب حدیث کو ضرورت ہے۔ پھر کتاب کی ابتداء میں ان روایات کا ذکر کیا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وجوب عمل اور لزوم تکلیف میں سنت رسول کا حکم بھی کتاب اللہ کے حکم کی مانند ہی ہے۔ پھر آپ نے ایک سو پچپن کے قریب ابواب میں اپنی کتاب کو تقسیم کر کے مختلف عنوانات کے تحت اصول و قواعد ذکر کیے ہیں اور اس عنوان القول فی ترجیح الأقوال پر کتاب کو ختم کیا ہے۔ کہیں کہیں آپ کوئی فصل بھی قائم کر دیتے ہیں جیسا کہ آپ نے اس باب ما جاء فی الذمی او المشرک یسمع الحدیث هل یعتد بروایتہ ایام بعد اسلامہ إذا کان ضابطاً کے ضمن میں فصل ذکر کی ہے۔ بالعموم آپ کا اسلوب یہ ہے کہ پہلے آپ ایک عنوان قائم کرتے ہیں اور پھر اس کے متعلق روایات و آثار مکمل سند کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اس کتاب کی بڑی خصوصیت یہی بیان کی جاتی ہے کہ اس میں مؤلف موصوف نے تمام اصول و قواعد کو بادلائل ذکر کرنے کی سعی جمیل کی ہے۔ یہی باعث ہے کہ اصول حدیث پر لکھی جانے والی بہت سہل اور جدید کتب کے باوجود آج بھی یہ کتاب اہل علم کی توجہ کا مرکز اور خاص اہمیت و افادیت کی حامل ہے۔

اس کتاب کے بھی بہت سے نسخے دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں جیسے کہ ایک نسخہ استنبول کے ایک مکتبہ میں ہے۔ اسی طرح ایک مکتبہ آصفیہ (حیدرآباد دکن) میں ہے۔ اب یہ کتاب مختلف اہل علم کی تصحیح کے ساتھ دار الکتب العلمیہ بیروت سے شائع ہو چکی ہے۔^{۷۵}

☆ مقدمة ابن الصلاح

یہ کتاب ابو عمرو عثمان بن الصلاح الشہر زوری رحمہ اللہ (۵۷۷-۶۲۳ھ) کی کاوش ہے۔ اس کتاب میں آپ نے اصول حدیث

کی ایک نئی ترتیب قائم کی جس باعث یہ بہت مقبول ہوئی اور ایک عرصہ تک اہل علم کی سرگرمیوں کا مرکز بنی رہی۔

⑤ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۱ھ) نے اس کتاب کے متعلق کہا ہے کہ یہ بہت زیادہ فوائد پر مشتمل ہے۔^{۵۱}

⑥ ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۳۳ھ) نے بھی اسے کثیر الفوائد اور حسن تالیف کا مظہر قرار دیا ہے۔^{۵۲}

⑦ ابن الملقن رحمہ اللہ (م ۸۰۴ھ) نے کہا ہے کہ ابن الصلاح نے اس میں علوم حدیث کے بہت سے فنون و عیون کو یکجا کر دیا

ہے۔^{۵۳}

⑧ حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) نے کہا ہے کہ اس میں بہت سے متفرق علوم کو پہلی بار یکجا کیا گیا ہے۔^{۵۴}

⑨ اس کتاب کی اہمیت و افادیت میں امام زرکشی رحمہ اللہ (م ۷۹۴ھ) کی یہی بات کافی ہے کہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اسے آب

زر کے ساتھ تحریر کیا جائے۔^{۵۵}

اس کتاب کی اسی اہمیت کے باعث علماء کے ایک بڑے گروہ نے اس کی طرف توجہ کی، کچھ نے اس کی شروحات، کچھ نے منظومات اور کچھ نے اختصارات کیے۔

اس کی شروح میں سے چند اہم یہ ہیں:

① النکت علی مقدمة ابن الصلاح از امام زرکشی رحمہ اللہ (م ۷۹۴ھ)

② التقييد والايضاح از امام عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ)

③ النکت علی ابن الصلاح از امام ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ)

④ محاسن الاصطلاح از امام بُلْقِينِي رحمہ اللہ (م ۸۰۵ھ)

اس کی چند منظومات یہ ہیں:

① اقصی الامل والاسول از امام تبریزی رحمہ اللہ (م ۷۴۳ھ)

② التبصرة والتذكرة از حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ)

③ المورد الاصفی از محمد بن عبد الرحمن رحمہ اللہ (م ۸۰۸ھ)

④ سلك الدرر از رضی الدین الغزالی رحمہ اللہ (م ۹۳۵ھ)

اس کے چند اختصارات یہ ہیں:

① الاقتراح از امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ)

② المنهل الروی از امام ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۳۳ھ)

③ الخلاصه فی علوم الحديث از امام طیبی رحمہ اللہ (م ۷۴۳ھ)

④ الملخص از رضی الدین الطبری رحمہ اللہ

⑤ الموقظة از حافظ ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ)

⑥ المختصر از حافظ علائی رحمہ اللہ (م ۷۶۱ھ)

④ الإرشاد از امام نووی رحمہ اللہ (۶۷۶ھ)

⑤ التقریب از امام نووی رحمہ اللہ (۶۷۶ھ)

اس کا سب سے معروف اختصار امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) کا اختصار 'تقریب' ہی ہے، جس کی شرح 'تدریب الراوی' ہے۔^{۵۶} امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے اپنی اس کتاب میں کل ۱۶۵ انواع قائم کی ہیں، ان میں طلباء کی سہولت اور حفظ و ضبط میں آسانی کے لیے بہت سی انواع ایسی قائم کی ہیں جو پہلے کسی نے قائم نہیں کی تھیں جیسے حسن، متصل، مرفوع، مقطوع، منکر اور مقلوب وغیرہ۔ آپ نے بہت سے مقامات پر امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کا ذکر کیا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ نے اپنی کتاب کی تالیف کے دوران امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی کتاب معرفۃ کو سامنے رکھا حتیٰ کہ متعدد مقامات ایسے بھی ہیں کہ جہاں آپ نے بغیر نام ذکر کیے امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی عبارات نقل کی ہیں اور بعینہ ان کی اغلاط بھی نقل کر دی ہیں جیسا کہ امام زرکشی رحمہ اللہ (م ۷۹۴ھ) نے ذکر فرمایا ہے۔^{۵۷} امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کی کتاب کے علاوہ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے جس کتاب کو بطور خاص پیش نظر رکھا وہ خطیب رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کی الکفایہ ہے۔^{۵۸}

امام ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کی مذکورہ کتاب کے تین مخطوطے مکتبۃ الأوقاف العامة، بغداد میں موجود ہیں اور ان تینوں کی ابتدا اور اختتام میں اس کتاب کی نسبت ابن الصلاح کی طرف ہی کی گئی ہے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ کتاب امام موصوف رحمہ اللہ کی ہی تالیف ہے۔ علاوہ ازیں یہ کتاب مختلف بلاد اسلامیہ میں متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔ اب اس کا ایک نسخہ دارالکتب العلمیہ نے بیروت سے شائع کیا ہے جو بہت سے فوائد پر مشتمل ہے اور اس پر الدکتور عبد اللطیف اور شیخ ماہر یسین کی تحقیق ہے۔

☆ نخبة الفكر

یہ کتاب حافظ ابو الفضل شہاب الدین ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (۷۷۳-۸۵۲ھ) کی تالیف ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کی علوم حدیث کا اختصار ہے۔ اس کی اہمیت و افادیت کا اندازہ اسی بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے اس کا اختصار کیا، شروحات لکھیں اور اسے منظوم انداز میں پیش کیا۔ یہ کتاب مؤلف کے زمانے میں ہی علماء مدرسین کی توجہ کا مرکز بن گئی اور مختلف مدارس کے نصاب میں شامل ہو گئی، کیونکہ مختصر اور جامع ہونے کے باعث اسے حفظ کرنا آسان اور زیادہ فائدے کا باعث تھا۔ اس کتاب کی تالیف کے بعد مؤلف موصوف نے خود ہی اس کی شرح بھی کی جو نزہۃ النظر کے نام سے معروف ہے۔

نخبة اور نزہۃ میں مؤلف رحمہ اللہ کے کام کا خلاصہ یہ ہے کہ موصوف نے ان میں علوم حدیث سے متعلقہ اہم مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ آپ نے ان میں ایک نئی ترتیب قائم کی جو پہلے کسی نے قائم نہیں کی تھی۔ شرح میں آپ نے بہت سے ایسے مسائل کی توضیح کر دی جو ابتدائی طالب علم سے مخفی رہ جاتے تھے۔ شرح میں آپ نے متن کے الفاظ کو یوں ساتھ ساتھ چلایا ہے کہ اگر متن کو ظاہر کرنے والی قوسین کو حذف کر دیا جائے تو عبارت درست معلوم ہوتی ہے۔ ان میں آپ نے صرف سابقہ کتابوں کا اختصار ہی نہیں پیش کیا بلکہ بہت سی نئی انواع کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جیسے معرفۃ سبب الحدیث، من اتفق اسم شیخہ والراوی عنہ اور معرفۃ من اسمہ کنبتہ وغیرہ۔ آپ کی نئی شامل کردہ انواع تقریباً ۱۱ ہیں۔^{۵۹} حدیث کی تقسیمات میں آپ نے چند ایسے مسائل کا بھی اضافہ کر دیا ہے جن کا تعلق اصول حدیث سے نہیں بلکہ اصول فقہ سے ہے جیسے مستفیض وغیرہ۔ نخبة الفكر آپ نے دوران سفر تحریر فرمائی تھی

جیسا کہ ابن الوزیر الیمانی (م ۸۴۰ھ) نے بیان کیا ہے۔^{۹۰} امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے ذکر فرمایا ہے کہ حافظ رحمہ اللہ اس کتاب کی تالیف سے ۸۱۲ھ میں فارغ ہوئے۔^{۹۱}

اس کتاب کی شروحات میں اولین شرح تو آپ کی اپنی نزہۃ ہے۔ دیگر حضرات کی شروح میں سے چند یہ ہیں۔

① نتیجۃ الفکر، از کمال الدین الشمنی رحمہ اللہ (م ۸۲۱ھ)

② عنوان معانی نخبة الفکر از ابو الفضل قاہری رحمہ اللہ

③ شرح نخبة الفکر از ابو موسیٰ المراكشي رحمہ اللہ (م ۷۶۱ھ)

④ نتیجۃ الفکر از عبدالرؤف مناوی رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ)

⑤ استجلاء البصر از عبدالعزیز العثمانی رحمہ اللہ

⑥ نتیجۃ النظر از ابن ہمات الدمشقی رحمہ اللہ

اسی طرح اسے منظوم انداز میں پیش کرنے والے چند اہل علم یہ ہیں:

① کمال الدین محمد بن محمد الشمنی رحمہ اللہ (م ۸۲۱ھ) ② شہاب الدین الطونسی رحمہ اللہ

③ برہان الدین المقدسی رحمہ اللہ ④ ابن صدقہ رحمہ اللہ (م ۹۷۵ھ)

⑤ رضی الدین الغزی رحمہ اللہ (م ۹۳۵ھ) ⑥ منصور الطبلاوی رحمہ اللہ (م ۱۰۱۳ھ)

⑦ محمد بن اسماعیل امیر یمانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) ⑧ عبداللہ بن عمر الیمانی رحمہ اللہ

⑨ عثمان البقری رحمہ اللہ

اس کے جو اختصارات کیے گئے ان میں سے چند یہ ہیں:

① بلغة الاریب از مرتضیٰ الزبیدی رحمہ اللہ (م ۱۲۰۵ھ)

② المختصر من نخبة الفکر از ابن برکات الاحمدی رحمہ اللہ

③ مختصر النخبة از محمد بن مصطفیٰ رحمہ اللہ

④ مختصر علوم الحدیث از ابن ابراہیم الوزیر رحمہ اللہ (م ۸۶۰ھ)^{۹۲}

یہ تمام کتب اس بات کا ثبوت ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کی یہ کتاب اہل علم کے ہاں بے پناہ مقبولیت کی حامل تھی۔

اس کتاب کے پانچ مخطوطے مدینہ منورہ کے چار مکتبات میں موجود ہیں۔ ایک مکتبہ شیخ الاسلام عارف حکمت میں، دو مکتبہ محمودیہ میں،

ایک مکتبہ احسانیانہ میں اور ایک مکتبہ الشیخ عمر حمدان میں ہے۔ علاوہ ازیں اس کے تین مخطوطے مکتبہ الحرم المکی میں بھی موجود ہیں۔^{۹۳}

☆ نقدِ سند و متن کے اصولوں سے متعلقہ بنیادی حیثیت کی حامل کتب تو درج بالا ہیں۔ علاوہ ازیں اس موضوع پر کتب کی تالیف

کا سلسلہ طویل ہے جو آج تک جاری ہے مگر اس کی بنیاد مذکورہ بالا کتب ہی ہیں۔ اس سلسلے کی چند دیگر قدیم و جدید کتب یہ ہیں:

① تدریب الراوی از علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ)

② فتح المغیث از محمد بن عبد الرحمن سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ)

- ۳) المقنع فی علوم الحدیث از ابن الملقن رحمہ اللہ (م ۸۰۴ھ)
- ۴) المنظومة البيقونية از عمر بن محمد بيقوني رحمہ اللہ (م ۱۰۸۰ھ)
- ۵) قواعد التحديث از علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ)
- ۶) منهج النقد فی علوم الحدیث از نور الدین عمر رحمہ اللہ
- ۷) قواعد المحدثين از عبد اللہ شعبان رحمہ اللہ
- ۸) تيسير مصطلح الحدیث از ڈاکٹر محمود طحان رحمہ اللہ
اس سلسلہ میں اردو میں لکھی جانے والی کتب یہ ہیں:
- ۹) علوم حدیث اور چند اہم محدثین رحمہم اللہ از سالم قدوائی رحمہ اللہ
- ۱۰) مطالعہ حدیث از محمد حنیف ندوی رحمہ اللہ (م ۱۴۰۷ھ)
- ۱۱) اصول حدیث از ڈاکٹر خالد علوی رحمہ اللہ
- ۱۲) حدیث کی اہمیت اور ضرورت از خلیل الرحمن چشتی رحمہ اللہ
- ۱۳) خير الأصول فی أحاديث الرسول از مولانا خیر محمد جالندھری رحمہ اللہ (م ۱۳۹۰ھ)
- ۱۴) اصطلاحات المحدثين از سلطان محمود رحمہ اللہ (م ۱۴۱۶ھ)
- ۱۵) رسالہ اصول حدیث از ڈاکٹر حمید اللہ رحمہ اللہ
- ۱۶) علوم الحدیث از ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر رحمہ اللہ
- ۱۷) معجم اصطلاحات حدیث از ڈاکٹر سہیل حسن رحمہ اللہ
- ۱۸) تيسير أصول حدیث (اردو ترجمہ تيسير مصطلح الحدیث) از عمر فاروق السعيدی رحمہ اللہ
- ۱۹) اصطلاحات حدیث (اردو ترجمہ تيسير مصطلح الحدیث) از مظفر حسین ندوی رحمہ اللہ
- ۲۰) اصطلاحات حدیث (اردو ترجمہ تيسير مصطلح الحدیث) از ڈاکٹر محمد سعد صدیقی رحمہ اللہ

تحقیق حدیث میں محدثین رحمہم اللہ کا طریقہ کار

سابقہ اوراق میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بعض اوقات کسی روایت کو قبول کرنے میں اس لیے احتیاط کرتے کہ کہیں اس کے راوی کو خطا و نسیان نہ لاحق ہو گیا ہو یا اس نے غفلت سے کام نہ لیا ہو اور بعض اوقات اس لیے احتیاط کرتے کہ اس راوی کی بیان کردہ روایت دین کے کسی قاعدے کے خلاف نہ ہو۔ بالفاظ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم جہاں رواۃ سند کی تحقیق کرتے وہاں متن حدیث کا بھی لحاظ رکھتے تھے۔ بعد ازاں تابعین رضی اللہ عنہم و تبع تابعین رضی اللہ عنہم اور جماعت محدثین رحمہم اللہ میں سے نقاد علماء اپنے سلف کے اسی منہج پر چلے اور اپنے علم و تحقیق کے مطابق اس میں مفید اضافے بھی کیے۔ بالآخر فن حدیث جب اپنی مکمل مدون صورت میں سامنے آ گیا تو تحقیق روایت کی بنیاد دو چیزوں پر رکھی گئی:

’اسناد حدیث‘ سے متعلقہ امور پر بحث

تحقیق سند کے ضمن میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے منہاج تحقیق میں دو امور کی تحقیق کی جاتی ہے:

① رِوَاۃ سند پر بحث: اس ضمن میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ سند میں موجود رِوَاۃ میں سے کوئی مجروح تو نہیں؟ علم اسماء الرجال میں انہی رِوَاۃ کی حالات زندگی کے تمام گوشوں کو محفوظ کر دیا گیا ہے، جس کی مثال دوسری کسی ملت یا دیگر کسی فن میں مفقود ہے۔ علم اسماء الرجال سے متعلقہ کتب کے بالمقابل اصول حدیث کی کتب کا موضوع یہ ہے کہ اسماء الرجال کی کتب میں رِوَاۃ کے حالات زندگی کو جمع کرتے وقت مؤلفین نے جو ریمارکس دیے ہیں، فنی اعتبار سے ان کا مقام کیا ہے؟ کس قسم کے ریمارکس جرح شمار ہوں گے اور کون سے تعدیل؟ کسی راوی کے بارے میں اگر جرح و تعدیل کے متضاد بیانات سامنے آتے ہیں تو اس کا حل کیا ہے؟ وغیرہ البتہ مختصر طور پر اس قسم کے اصول اسماء الرجال کی کتب کے شروع میں بھی آتے ہیں، لیکن یہ موضوع اصلاً فن حدیث کا ہی ہے۔

② سند سے متعلق دیگر امور پر بحث: اس ضمن میں دیکھا جاتا ہے کہ کیا سند کی تمام کڑیاں متصل ہیں؟ اور تخریج واداء کے صیغے کس قسم کے ہیں؟ نیز سند کے دیگر اوصاف اور لطائف مثلاً علو و نزول وغیرہ کا جائزہ لیا جاتا ہے، جن سے حدیث کی تحقیق کا ایک گہرا تعلق ہے۔ اصول حدیث کی کتب میں 'سند کے مختلف اوصاف اور لطائف' کے باقاعدہ عناوین کے تحت جو بحثیں کی گئی ہیں وہ اسی قبیل سے تعلق رکھتی ہیں۔

’متن حدیث‘ سے متعلقہ امور پر بحث

اس ضمن میں دیکھا جاتا ہے کہ کہیں ایک راوی کا روایت کردہ متن اسی راوی کے دیگر ساتھیوں کے روایت کردہ متون کے مطابق ہے یا مخالف؟ یا متن حدیث میں کوئی ایسا اشکال تو نہیں جو اس فن کے ماہر کی نظروں میں کھٹکنے کی وجہ سے قابل تحقیق قرار پاتا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ البتہ اس ضمن میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ متن کی یہ تحقیق سند یا رِوَاۃ سے قطع نظر کسی طور پر نہیں کی جاتی، جیسا کہ اس کی مکمل تفصیل دوسرے باب میں آئے گی۔

عام طور پر ایک روایت یا حدیث نبوی کی تحقیق میں مذکورہ تینوں اسالیب نقد کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں کسی بھی خبر کی قبولیت کی جو شرائط خمسہ ہیں، ان کی تفصیل یوں کی گئی ہے کہ

نقد اسناد کے لیے تین شرائط لازم کی گئی ہیں: ① عدالت رِوَاۃ پر بحث ② ضبط رِوَاۃ پر بحث ③ اتصال سند پر بحث

اور نقد متن کے دو بنیادی شروط مقرر کی گئی ہیں: ④ ’نفی علت‘ پر بحث ⑤ ’عدم شذوذ‘ پر بحث

خبر مقبول کی مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے فقدان کی صورت میں محدثین کرام رحمہم اللہ اس حدیث کو مردود یا ضعیف شمار کرتے ہیں۔ فن حدیث کی کتب میں تمام تر بحث خبر کی قبولیت کی شرائط یا اس کی عدم قبولیت کے اسباب کے بارے میں ہی کی جاتی ہے اور باقی تمام تر اسالیب تحقیق اسی مقصود کے حصول کے لیے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم عصر حاضر ایک اچھی اور مہذب کتاب تیسیر مصطلح الحدیث از ڈاکٹر محمود طحان رحمہم اللہ کا جائزہ لے سکتے ہیں۔ اس کتاب کے چار ابواب ہیں:

① الخبر (الخبر المقبول و الخبر المردود)

② صفة من تقبل روايته، وما يتعلق بذلك من الجرح والتعديل

③ الرواية وآدابها، وكيفية ضبطها (طرق التحمل والأداء، صفة رواية الحديث وغيرها)

۴) الإسناد (لطائف الإسناد)، وما يتعلق به (معرفة الرواة)

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ دوسرا باب 'رواة سند' کی جرح و تعدیل کے ضوابط پر مشتمل ہے، جبکہ تیسرے باب میں 'سند حدیث' کے متنوع موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ چوتھے باب کا پہلا حصہ 'سند حدیث' کے ہی متنوع اوصاف اور لطائف پر مشتمل ہے، جبکہ اس باب کے دوسرے حصے میں 'رواة سند' کی متنوع اقسام کی معرفت پر بحث کی گئی ہے۔ کتاب کا پہلا باب سب سے اساسی ہے، جس میں کسی بھی خبر کے قبول و رد کی ان عمومی شرائط پر بحث کی گئی ہے، جو کہ سند و متن دونوں کی تحقیق پر محیط ہوتی ہیں۔

عہد خیر القرون سے جس طرح ہم دور سے دور ہوتے جا رہے ہیں علمی زوال بڑھتا جا رہا ہے، افسوس! اس سے ہمارے دینی علوم کا کوئی گوشہ محفوظ نہیں رہا۔ عصر حاضر میں تحقیق حدیث کا جو اسلوب عام طور پر معاصر نقاد حدیث کے ہاں ملتا ہے وہ محض تحقیق رواۃ یا اسماء الرجال کی چند کتب کھول کر حکم لگا دینے کی حد تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، جس سے یہ بدظنی پیدا ہوئی ہے کہ متقدمین آئمہ حدیث کی تحقیق حدیث بھی شائد یہیں تک محدود تھی، جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ متقدمین علمائے حدیث کے ہاں تحقیق حدیث کی بنیاد تو راویان حدیث ہی پر ہے، لیکن کسی بھی روایت پر حکم وہ صرف اسماء الرجال کی کتب کھول نہیں لگاتے بلکہ تحقیق حدیث میں روایت کی قبولیت یا عدم قبولیت کا فیصلہ دراصل اس فن میں تدوین کی گئی کتب میں موجود اصولوں کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور فن حدیث کے یہ اصول الحمد للہ صرف رواۃ کی تحقیق سے بڑھ کر اسناد و متن تینوں امور کی تحقیق پر مشتمل ہیں۔ جس طرح اسلاف امت کا یہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ انہوں نے لاکھوں رواۃ کے مکمل حالات زندگی اسماء الرجال کی کتب کی صورت میں ہمارے سامنے پیش کر دیے، اتنا ہی کارہائے نمایاں یہ بھی ہے کہ الحمد للہ ہمارے پاس نہ صرف اسماء الرجال پر وسیع انسائیکلو پیڈیا موجود ہیں بلکہ ایسے اصول تحقیق بھی موجود ہیں جس کی نظیر کوئی دوسری قوم یا اہل فن پیش نہیں کر سکتے۔

محدثین رحمہم اللہ کے مقرر کردہ نقد سند و متن کے انہی اصولوں کی تفصیل باب ثانی میں ملاحظہ فرمائیے۔

.....☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) سورة الحجرات: ۶
- (۲) ابن كثير، ابوالفداء، اسماعيل دمشقي: تفسير ابن كثير، المكتبة المؤسسة الريان، الطبعة الاولى، ۱۶ ۴ ۱ ھ: ۱۷۷/۵
- (۳) الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي: تفسير الخازن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ ھ- ۱۹۹۵ م: ۲۲۲/۶
- (۴) تفسير الثعالبي: ۲۷۱/۳
- (۵) احمد بن حنبل: مسند احمد بن حنبل، المكتب الاسلامي، بيروت: ۲۷۹/۴، (وسنده حسن كما قال شعيب أرناؤوط في مسند أحمد المحقق: ۴۰۶/۳۰)
- (۶) مقدمه صحيح مسلم: ص ۳
- (۷) الاحقاف: ۴
- (۸) القاموس المحيط: ۳۶۲/۱
- (۹) الشوكاني، محمد بن علي: تفسير فتح القدير، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ ھ: ۱۳/۴
- (۱۰) النساء: ۸۳
- (۱۱) تفسير ابن كثير: ۷۲۵/۱
- (۱۲) النور: ۱۲
- (۱۳) صحيح بخارى: ۴۷۵۰
- (۱۴) صحيح مسلم، مقدمة: ۵، ابوداود: ۴۹۹۲، ابن أبي شيبة: ۵۹۵/۸، ابن حبان: ۳۰، حاكم: ۳۸۱/۱
- (۱۵) مسلم، مقدمة: ۵
- (۱۶) مسلم، مقدمة: ۷
- (۱۷) مسلم، مقدمة: ۱، صحيح بخارى: ۱۰۶، ترمذی: ۲۶۶۰، ابن ماجه، مقدمة: ۳۱، أبو يعلى: ۶۱۳
- (۱۸) النسائي، أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، تحقيق دكتور عبد الغفار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ ھ: ۴۳۱/۳، معرفة السنن والآثار للبيهقي: ۲۶/۱
- (۱۹) صحيح بخارى: ۱۱۰، مسلم، مقدمة: ۳، ابن أبي شيبة: ۷۲/۸

- (۲۰) تحذیر الخواص: ص ۵۹
- (۲۱) صحیح بخاری: ۶۰۵۴
- (۲۲) الکفاۃ فی علم الروایۃ: ص ۸۳
- (۲۳) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: فتح الباری شرح صحیح البخاری، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۱ء: ۶۳/۱۱
- (۲۴) صحیح بخاری: ۴۲۷۴
- (۲۵) ابن عدی، ابی احمد عبد اللہ بن عدی الجرجانی: مقدمة الکامل فی ضعف الرجال، دار الفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ-۱۹۸۴م: ص ۴۰
- (۲۶) معرفة علوم الحديث: ص ۵۲
- (۲۷) ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الاولى: ص ۴۴۰
- (۲۸) الذهبي، ابو عبد الشمس الدين: تذكرة الحفاظ، دار احياء التراث العربي، بيروت: ۲/۱، ابو داود: ۲۸۹۴:
- (۲۹) تذكرة الحفاظ: ۶/۱، بخاری: ۶۲۳۵، معرفة السنن والآثار للبيهقي: ۳۲/۱، الرسالة للشافعي: ص ۴۳۴
- (۳۰) تذكرة الحفاظ: ۶/۱
- (۳۱) تذكرة الحفاظ: ۷/۱، بخاری: ۶۹۰۵
- (۳۲) تذكرة الحفاظ: ۸/۱، المحلى لابن حزم: ۳۵۳/۸، منتخب كنز العمال: ۲۶۲/۳
- (۳۳) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: السنن الكبرى مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ۱۳۴۴ھ: ۱۷۸/۲، معرفة السنن والآثار للبيهقي: ۷۹/۷، معرفة السنن والآثار للبيهقي: ۷۹/۷
- (۳۴) تذكرة الحفاظ: ۸/۱، الكفاية: ص ۶۸
- (۳۵) أيضا
- (۳۶) صحیح بخاری: ۷۳۰۷
- (۳۷) الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ: جامع الترمذی، دار السلام، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ھ: ۲۵۱، ابو داود: ۷۸۰، ابن ماجه: ۸۴۴
- (۳۸) مقدمة مسلم: ۲۵/۱
- (۳۹) صحیح بخاری: ۱۳۲۴

- (۴۰) سنن النسائی : ۴۴۲
- (۴۱) السنة قبل التدوين: ص ۱۲۲
- (۴۲) فتح المغیث: ۳۱۸/۲
- (۴۳) کتاب المجروحین: ۳۸/۱
- (۴۴) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد: کتاب المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین ، تحقیق: محمود ابراہیم زاید، دار الوعی ، حلب ۱۳۹۵ھ - ۱۹۷۵ م: ۳۹/۱
- (۴۵) کتاب المجروحین: ۴۰/۱، ۵۲
- (۴۶) فتح المغیث: ۳۱۹/۲
- (۴۷) الرامهرمزی، قاضی الحسن بن عبدالرحمن: المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی، تحقیق: د. محمد عجاج الخطیب، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۴ھ: ص ۴۰۳، الکفاية: ص ۱۱۶
- (۴۸) تحذیر الخواص: ص ۱۱۵
- (۴۹) المحدث الفاصل: ص ۴۱۰
- (۵۰) ایضا
- (۵۱) کتاب المجروحین: ۵۲/۱
- (۵۲) الذہبی، أبی عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان: میزان الاعتدال فی نقد الرجال ، تحقیق: علی ۱/۱:
- (۵۳) خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی : تاریخ بغداد، دار الکتب العلمیة ، بیروت : ۸۳/۵، تهذیب التهذیب: ۱۹۵/۳
- (۵۴) تذکرة الحفاظ: ۶۲۱/۲
- (۵۵) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: تهذیب التهذیب، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، الطبعة الاولى، ۱۳۲۵ھ: ۲۴۹/۱
- (۵۶) میزان الاعتدال: ۴۱/۳
- (۵۷) معرفة علوم الحديث: ص ۷۱، ۷۲
- (۵۸) تذکرة الحفاظ: ۴۳۱/۱
- (۵۹) تاریخ بغداد: ۴۱۲/۴
- (۶۰) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: نزہة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مكتبة الرشد ، الرياض: ص ۳۴

(۶۱) ایضاً

(۶۲) الذہبی ، محمد بن أحمد بن عثمان : سیر أعلام النبلاء: تحقیق شعیب الارناؤوط: مؤسسة

الرسالة ، بیروت ، ۱۴۰۵ھ : ۱۶۱ / ۲

(۶۳) نزہة النظر شرح نخبة الفكر: ص ۱۶

(۶۴) سیر أعلام النبلاء للذہبی: ۱۶۵/۱۷

(۶۵) مقدمه معرفة علوم الحديث از احمد بن فارس السلوم: ص ۱۰، ۶۵

(۶۶)° الحاکم نيسابوري، ابو عبد الله: المستدرک على الصحيحين، مكتب المطبوعات الاسلاميه

، حلب : ۳/۱

(۶۷) كشف الأوهام: ص ۱۳

(۶۸) الفهرست لابن خير الاشيلي: ص ۲۲۳

(۶۹) تبیین کذب المفتری علی أبی الحسن الاشعري: ص ۲۲۸

(۷۰) ابن خلکان، شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار

الثقافة، بيروت : ۲۸۰/۴

(۷۱) المزى ، أبی الحجاج يوسف بن عبد الرحمن: تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، تحقيق: بشاد

عواد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ۱۴۱۳ھ : ۱۲۴۰/۳

(۷۲) النکت علی ابن الصلاح: ص ۱، ۱۷

(۷۳) حاجی خليفه: كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، دار احیاء التراث العربی ، بیروت : ص

۱۶۴۲

(۷۴) مقدمة فتح الباری: ۲۲/۱

(۷۵) مستدرک حاکم: ۳/۱

(۷۶) نزہة النظر شرح نخبة الفكر: ص ۲۲

(۷۷) ایضاً

(۷۸) الصنعانی، محمد بن إسماعيل: توضیح الافکار لمعانی تنقیح الأنظار، دار إحياء التراث

العربی ، مصر ، الطبعة الاولى ، ۱۳۶۶ھ : ۳۸/۱

(۷۹) السعی الحثیث الی شرح اختصار علوم الحديث: ص ۷

(۸۰) کتاب الکفاية فی علم الرواية: ص ۴۴۰

(۸۱) النووی، محی الدين يحيى بن شرف: إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير

الخلائی، تحقیق: عبد الباری فتح السلفی، مکتبہ الإیمان، مدینۃ المنورۃ، ۱۴۰۸ھ: ۱۰۸/۱

(۸۲) المنہل الروی: ص ۲۶

(۸۳) المقنع فی علوم الحدیث: ۳۹/۱

(۸۴) التقیید والایضاح: ص ۱۱

(۸۵) النکت علی ابن الصلاح: ۹/۱

(۸۶) مقدمة معرفة انواع علم الحدیث: ص ۳۰، ۴۲

(۸۷) النکت علی مقدمة ابن الصلاح: ۴۴۵/۱

(۸۸) مقدمة معرفة انواع علم الحدیث: ص ۴۴

(۸۹) الیواقیت والدرر فی شرح نخبة الفکر: ۳۲/۱

(۹۰) الیمانی، محمد بن اسماعیل: اسبال المطر علی قصب السكر، اثری ادارہ نشر وتالیف، ملتان:

ص ۹، مقدمة النکت علی نزہة النظر: ص ۲۰

(۹۱) الجواهر والدرر: ۶۷۷/۲

(۹۲) مقدمة النکت علی نزہة النظر: ص ۱۷، ۲۰

(۹۳) شرح شرح نخبة الفکر از ملا علی قاری: ص ۸۹، ۹۰

فصل سوم

روایت و درایت معنی و مفہوم
اور مختلف علوم میں ان کا استعمال

ایک ضروری وضاحت

یہاں ایک سوال ذہن میں یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ باب کا نام ہے: ”اسناد و متن معنی، مفہوم اور ارتقاء“ جبکہ اس باب کی تیسری فصل کا عنوان ہے: ”روایت و درایت معنی و مفہوم اور مختلف علوم میں ان کا استعمال“۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر روایت و درایت کا اسناد و متن کے ساتھ تعلق کیا ہے، کہ درمیان میں اس کے لیے الگ فصل قائم کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فصل کے ابتدا ہی میں اس سوال کا تسلی بخش جواب فراہم کر دیا جائے تاکہ فصل کی باب کے ساتھ مناسبت معلوم کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

ہمارے ہاں جدید معاشرتی اصطلاح میں ’روایت و درایت‘ کو دراصل ’اسناد و متن‘ کے دوسرے نام کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے اور بعض حضرات اس فکر کو بڑے شد و مد سے پروان چڑھانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ ’روایت‘ سے مراد ’سند‘ کی تحقیق اور ’درایت‘ سے مراد ’متن‘ کی تحقیق ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کے وضع کردہ اصول حدیث اپنے دائرہ کار یعنی تحقیق سند میں تو کافی شافی ہیں، لیکن تحقیق متن پر انہوں نے کوئی خاص توجہ مبذول نہیں کی، بلکہ اس باب میں ان کی کاوش نہ ہونے کے برابر ہے۔ لہذا اب تحقیق متن کے چند مسلمہ اصول وضع کر دینے چاہئیں جو علم حدیث میں پائی جانے والی تحقیق متن کی اس کمزوری کو ختم کر دیں۔

ہمارے خیال میں ان حضرات کا قائم کردہ مقدمہ اور اس سے اخذ شدہ نتیجہ دونوں ہی ناقابل تسلیم ہیں۔ نا تو یہ بات درست ہے کہ روایت سے مراد سند کی تحقیق اور درایت سے مراد متن کی تحقیق ہوتی ہے اور نہ ہی یہ دعویٰ مبنی بر صواب ہے کہ چونکہ محدثین رحمہم اللہ نے اصول متن وضع کرنے کی طرف کوئی خاطر خواہ توجہ نہیں فرمائی، لہذا اس باب میں داد تحقیق دینا چاہیے۔ ہمارے اس دعویٰ کی ایک معقول وجہ یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کے روایت و درایت کو سند و متن کی تحقیق کے لیے الگ الگ اصطلاح کے طور پر قطعاً استعمال نہیں کیا جاتا تھا۔ کیونکہ اصطلاح ’روایت‘ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں سند و متن دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ چنانچہ محدثین کرام رحمہم اللہ جب فرماتے ہیں کہ ”یہ روایت صحیح ہے“ تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس خبر کو سند و متن دونوں سے پرکھنے کے بعد اس کی نسبت الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ثابت قرار پائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین آئمہ حدیث کے ہاں روایت کی تعریف میں درایت کا مفہوم شامل ہوتا ہے اور جب وہ کسی حدیث یا روایت پر صحت یا ضعف کا حکم لگاتے ہیں تو وہ سند و متن ہر دو اعتبار سے ہوتا ہے۔ متقدمین آئمہ حدیث نے تحقیق روایت کے لیے جو کتب تصنیف فرمائیں انہیں اصول الروایۃ ہی کے نام سے پیش کیا۔ چنانچہ علامہ خطیب رحمہم اللہ کی کتاب کا نام ہے: الکفایۃ فی علم الروایۃ۔ بنا بریں محدثین رحمہم اللہ کے مقرر کردہ اصول حدیث اس قدر جامع تھے کہ ان کے معیار پر پورا اترنے والی ہر حدیث سند و متن یا بالفاظ دیگر روایت و درایت ہر دو اعتبار سے قابل اعتماد ہوتی تھی۔ اب ہمارے زمانہ میں چونکہ روایت و درایت کو مختلف معانی میں استعمال کیا جا رہا ہے جس سے خلط و بحث پیدا ہوا چاہتا ہے لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس اشکال کی پوری پوری وضاحت کر دی جائے کہ روایت و درایت سے مراد کیا ہے؟ اس کا اسناد و متن کے ساتھ تعلق کیا ہے؟ محدثین کرام رحمہم اللہ کے وضع کردہ اصول حدیث کی نوعیت کیا ہے؟ درایت کے غلط استعمال سے خرابی کیا پیدا ہوتی ہے؟ اور یہ کہ مختلف علوم میں درایت کن معانی میں مستعمل ہے؟ آئندہ صفحات میں انہی سوالات کے تسلی بخش جوابات فراہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

روایت کا معنی و مفہوم

یہ بات تو معلوم ہے کہ انسان کے مشاہدہ کا دائرہ کار انتہائی محدود ہے، لہذا مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا جانے والا علم بھی ’مشاہدے کے دائرہ کار‘ کے بقدر محدود ہی ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ انسان اپنے فطری رجحانات کے پیش نظر وسعت علمی کی راہیں تلاش کرنے میں سرگرداں رہتا ہے۔ لہذا اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ حوادث جو اس کی پیدائش سے قبل رونما ہو چکے ہیں یا وہ واقعات جو اس کی زندگی اور شعور کی حالت میں وقوع پذیر ہوئے مگر بعض وجوہات کی وجہ سے یہ ان تک رسائی حاصل نہ کر سکا تو یہ ان کی ٹوہ میں لگا رہتا ہے۔ چنانچہ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں دوسرے لوگوں کی خبر پر اعتماد کرے اور دوسرے لوگ جو اس واقعہ کے عینی شاہدین تھے، ان پر بھی لازم ہے کہ وہ ان کی روئیداد کو بیان کریں۔ انتقال علم کی صدیوں سے یہی صورت معروف رہی ہے۔ ہماری اسلامی تاریخ میں بھی علوم شریعہ کے اخذ و اکتساب کا مدار اسی ذریعہ پر ہے، جسے محدثین کرام رحمہم اللہ کی فنی زبان میں ’روایت‘ کا نام دیا جاتا ہے۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مقام پر روایت کے لغوی و اصطلاحی معنی کو وضاحت کے ساتھ بیان کریں۔

روایت کی لغوی تعریف

ذیل میں ہم لفظ ’روایت‘ کی علمائے لغت اور اصحاب حدیث سے بیان کردہ لغوی و اصطلاحی تعریف بیان کر رہے ہیں۔ اس کے بعد حاصل معنی سے ایک مشترکہ اور جامع تعریف ذکر کریں گے جو مذکورہ تمام تعریفات کا خلاصہ ہوگی۔

لفظ روایت روىٰ یروى سے مصدر ہے جس کا معنی ہے: ’سیراب کرنا‘^۱ چونکہ روایت کے ذریعے پہلے آنے والا اپنے بعد میں آنے والے ہر شخص کو سرمایہ نبوت سے سیراب کرتا ہے اسلئے اسے روایت کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

مثل ما بعثنی اللہ بہ من الہدی والعلم کمثل الغیث الکثیر أصاب أرضاً^۲

”جس ہدایت اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے مجھے بھیجا ہے اس کی مثال اس کثیر بارش کی سی ہے جس نے زمین کو سیراب کیا۔“

اس حدیث کی وضاحت میں شاہ ولی اللہ رحمہم اللہ (م ۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں:

الحديث فيه بيان قبول أهل العلم هدايته بأحد وجهين الرواية صريحا والرواية دلالة بأن استنبطوا وخبروا بالمستنبطات^۳

اہل علم نے نبی کی ہدایت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے قبول کر لیا یا صریح روایت کے ذریعہ سے یا دلالت روایت کے ذریعہ سے، بایں طور کہ انہوں نے مسائل کا استنباط کیا اور لوگوں کو باخبر کیا۔

◎ ابن منظور رحمہم اللہ (م ۱۱۷۶ھ) ’لسان العرب‘ میں بیان کرتے ہیں:

تروی: معناه تستقى، يقال قد روى معناه استقى على الرواية ويقال: رويت على أهلى أروى رية۔ وقال ابن السكيت: يقال رويت القوم أرويههم إذا استقتيت لهم۔ ويقال: من أين ريتكم أى من أين تروون الماء۔ ورويت على البعير ريا: استقتيت عليه^۴

روایت کا اصطلاحی مفہوم

○ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) فرماتے ہیں:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے حوالے سے جو کچھ نقل کیا جائے اور رائج قول پر جو چیز صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین رضی اللہ عنہم کی طرف بھی اس طریق پر منسوب ہو، اس پر علم روایت الحدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔“^۵

○ محمد عجاج الخطیب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”اصطلاح حدیث میں سنت رسول (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے بطور شریعت صادر ہونے والے تمام اقوال، افعال، تقریرات اور صفات (خلقیہ و خلقیہ) کی نقل کو روایت سنت یا نقل سنت کہا جاتا ہے۔“^۶

علم حدیث میں روایت کی تعریف بیان کرتے ہوئے ابن الاکفانی رحمہ اللہ (م ۷۴۹ھ) فرماتے ہیں:

علم الحدیث الخاص بالروایۃ: علم یشتمل علی أقوال النبی وأفعاله وروایتها وضبطها وتحْرِیر ألفاظها

”علم الحدیث جو کہ خصوصاً روایت کے ساتھ ہو، اس سے مراد وہ علم ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور ان کی روایت یا ضبط اور ان کے الفاظ کی تحریر پر مشتمل ہے۔“

جامع تعریف

مذکورہ تعریفات سے واضح ہو گیا کہ سنت رسول کی نقل کو روایت کا نام دیا گیا ہے اور اس علم کو علم روایت حدیث یا علم روایت سنت کہا جاتا ہے۔ اگر ہم مذکورہ بالا تمام لغوی اصطلاحی تعریفات کو جمع کریں تو روایت کی ایک جامع مانع تعریف یہ ہوگی:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام افعال، اقوال اور تقریرات کو ضبط صدر و کتاب میں لانے کے بعد، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی وہ روایت جس میں ہر پہلے والا شخص ہر بعد میں آنے والے شخص کو علوم و اسرار نبوت سے فیض یاب کرتا ہے، اسے ’روایت‘ کہتے ہیں۔“

○ چنانچہ نور الدین عتر رحمہ اللہ بھی روایت کی اسی جامع تعریف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فلما لحق رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بالرفیق الأعلى حدث عنه الصحابة بما وعته صدورهم الحافظة ورووه للناس بغاية الحرص والعناية فصار الحديث علما يروى وينقل - ووجه بذلك علم الحديث رواية^۷

”جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خالق حقیقی سے جا ملے تو صحابہ اپنی شنیدہ باتیں نہایت شوق و اہتمام سے روایت کرنے لگے۔ اس طرح حدیث ایسا علم بن گیا جس کی روایت چلنے لگی، اس طرح علم حدیث روایات کی صورت میں محفوظ ہو گیا۔“

مختلف علوم میں ’روایت‘ کا استعمال

علم حدیث میں روایت

اصطلاح محدثین رحمہم اللہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے (بطور شریعت) صادر ہونے والے تمام اقوال، افعال، تقریرات اور صفات خلقیہ و خلقیہ کی نقل کو روایت کہا جاتا ہے۔^۸

علم حدیث جو کہ خصوصاً روایت کے ساتھ ہو، اس سے مراد وہ علم ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور ان کی روایت یا ضبط اور

اسناد و متن معنی، مفہوم اور ارتقا

ان کے الفاظ کے نکھار پر مشتمل ہے۔

◎ نور الدین عمرؒ روایت کی تعریف میں رقمطراز ہیں:

هو علم يشتمل على أقوال النبي وأفعاله وتقريراته وصفاته وروايتها وضبطها وتحريروا ألفاظها (أو الصحابي أو التابعي)ؑ

”یہ وہ علم ہے جو کہ نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے نقل و ضبط اور ان کے اقوال کے نکھار (اور صحابہ و تابعین کے اقوال و افعال) پر مشتمل ہے۔“

علم روایت کے آغاز کی فضیلت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حاصل ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ کی حیات میں حدیث نبوی ایک علم تھا جسے وہ نبی ﷺ سے سنتے اور حاصل کرتے تھے۔

مذکورہ بیان سے واضح ہو گیا کہ کلام الہی اور سنت رسول کی روایت کو قرآن و حدیث کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علم روایت شرعیہ کا موضوع کلام الہی اور سنت رسول کی روایت بذریعہ خبر ہے۔

علم تفسیر میں روایت

لفظ روایت بالعموم نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات (خواہ تفسیر قرآن کے ضمن میں ہوں یا اس کے علاوہ) کی نقل کے لئے استعمال ہوتا ہے، لیکن علم تفسیر کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ تفسیری روایات ہیں جو مشکلات قرآن کی وضاحت میں آپ ﷺ سے منقول ہیں، جیسا کہ

◎ علامہ محمد حسین ذہبی رحمہ اللہ عصر نبوی کی خصوصیات کے تذکرہ میں فرماتے ہیں:

”جہاں تک دور روایت کا تعلق ہے اس میں نبی اکرم ﷺ مشکلات قرآن کی وضاحت فرما دیا کرتے تھے پھر صحابہ رضی اللہ عنہم باہم اس کو ایک دوسرے سے نقل و روایت کرتے اور آگے تابعین رضی اللہ عنہم تک پہنچاتے۔“ؑ

تاہم علماء نے روایت کے اس ذخیرے میں صحابہ و تابعین کے ان تفسیری اقوال و آثار کو بھی شامل کیا ہے جن کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف ہے یا وہ صحابہ و تابعین کی ذاتی آراء و اجتہاد پر مبنی ہیں۔

◎ علامہ سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) فرماتے ہیں:

”رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے حوالے سے جو کچھ نقل کیا جائے اور راجع قول پر جو چیز صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین رضی اللہ عنہم کی طرف بھی اس طریق پر منسوب ہو اس پر علم روایت کا اطلاق ہوتا ہے۔“ؑ

تفسیر میں روایت کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں:

”کتب حدیث میں تفسیری روایات کے لئے ایک باب مخصوص کر دیا گیا تھا جس میں آنحضور ﷺ کی احادیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم کے اقوال و آثار کو یکجا کر دیا جاتا تھا۔ اسی لئے بعض علماء کی رائے میں تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہے جبکہ تاویل کا ’دراستہ‘ کے ساتھ۔“ؑ

علماء کے ہاں تفسیر بالروایہ کی اصطلاح کے ضمن میں روایت کا یہی مفہوم زیر موضوع ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر وہ تفسیر جو تفسیر القرآن باقوال الصحابہ و بأقوال التابعین کے طریقہ سے کی جائے، وہ ایسی تفسیر کو تفسیر بالروایہ میں ہی شمار کرتے ہیں۔ؑ

درایت کا معنی و مفہوم

دین اسلام اللہ تعالیٰ کی ابدی ہدایت کا نام ہے جو کتاب و سنت کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے۔ لہذا امت کے آخری پیدا ہونے والے شخص تک اس دین کا تمام و کمال پہنچ جانا ایک لازمی و لابدی امر ہے۔ علمائے امت نے اس فریضہ گراں بار کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کے لیے نقل و روایت کا طریقہ اختیار فرمایا ہے، لیکن یہ نقل برائے نقل یا روایت برائے روایت ہی نہ تھی بلکہ روایت کے انہی اصولوں میں وہ میزان اور ترازو بھی پایا جاتا تھا جس پر نقل و روایت کی ہر اعتبار سے مکمل تحقیق ہو جاتی تھی اور حدیث رسول ﷺ کا کوئی پہلو، خواہ اس کا تعلق تحقیق سند سے ہو یا تحقیق متن سے، تشنہ کام نہیں رہتا تھا۔ روایت کی تحقیق کے لیے جو فن متقدمین نے اختیار کیا اس میں 'درایت' کا مفہوم از خود شامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین کے ہاں 'درایت' کسی الگ فن کا نام نہیں۔

چنانچہ عبد الوہاب عبد اللطیف فرماتے ہیں:

”علم درایت حدیث کے علم کو ہی 'علم اصول الحدیث' بھی کہا جاتا ہے۔“^{۱۵}

متاخرین نے علوم کی وسعت کے پیش نظر جب ہر فن کی اصطلاحات کو نکھار کر پیش کیا تو فن حدیث میں روایت کو درایت سے الگ کر دیا۔ آج کل ہمارے زمانہ میں درایت کو چونکہ ایک اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کے لغوی و اصطلاحی مفہیم کو بیان کریں۔

درایت کا لغوی مفہوم

دری یدری درایۃ، دریانا، دریاً، دریۃ کے معنی 'معرفت' کے ہیں۔^{۱۶} مقصود یہاں (علم حدیث میں) روایت کی صحت یا ضعف کی معرفت کا حصول ہے۔

ذیل میں ہم درایت کا لغوی معنی بیان کرنے کے لیے علمائے لغت کے اقوال نقل کر رہے ہیں۔ بعض کے ہاں اس کا معنی 'علم' کا ہے یعنی یہ علم کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے، اور بعض علمائے لغت اسے عین علم کے مترادف کے طور پر تو استعمال نہیں کرتے بلکہ وہ اس سے ایسا فہم مراد لیتے ہیں جو علم کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، یا ایسا علم جس میں شک لاحق ہوتا ہے۔
① ذیل میں ان اہل لغت کے اقوال پیش کیے جا رہے ہیں جو درایت کو 'علم' کے ہم معنی خیال کرتے ہیں:

⑤ لسان العرب میں ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) لکھتے ہیں:

دری الشیء دریا و دریا، عن اللحياني، ودرية ودريانا ودراته: علمه، ويقال: دريت الشیء أدريه عرفته، وأدريته غيري إذا علمته دريئته و دريت به دريا ودراية، ودراية أي علمت به^{۱۷}
واضح ہو گیا کہ علم حدیث میں درایت کے معنی روایت کے تحقیق، نقد اور صحت و ضعف کا حصول، اس کی معرفت اور اس کا علم ہے۔

⑥ لسان العرب میں ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) مزید لکھتے ہیں:

دری الشیء دریا ودرایۃ، علمه ويقال: أتى هذا الأمر من غير درية أي من غير علم ويقال: دريت الشیء، أدريه، عرفته وأدريته غيري إذا أعلمته وأدراه به أعلمه وفي التنزيل العزيز ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ وقوله تعالى ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَطْمَةُ﴾ تاويله أي شیء أعلمك ما الحطمة وحكى ابن الأعرابي ما تدري ما دريتها أي

ما تعلم ما علمها^{۱۸}

”دری الشئی درایۃ یعنی اس نے اس چیز کو خوب جان لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ”أنتی هذا الأمر من غیر درایۃ“ یعنی اس نے یہ کام بغیر علم کے کیا اور کہا جاتا ہے: دریت الشئی أدريہ یعنی میں نے اس شے کو پہچان لیا اور أدريته غیری تب کہا جاتا ہے جب تو غیر کو بتائے، اور أدراه به سے مراد ہے کہ اس نے اس کو بتایا۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ یعنی تمہیں اس کا علم نہیں دیا گیا، مزید ارشاد ربانی ہے: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ یعنی آپ کو کیا معلوم کہ حطمة کیا ہے۔ ابن العربی نے نقل کیا ہے کہ ”ما تدری ما دریتها“ یعنی تو اس شے کا علم نہیں رکھتا۔“

◎ تاج العروس میں زبیدی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۰۵ھ) نے درایت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

دریتہ ودریت به أدري دریا ودریۃ وحکی ابن الأعرابی: ما تدری ما دریتها أى ما تعلم ما علمها قال شيخنا: صريحه اتحاد العلم والدرایۃ، وصرح غيره: بأن الدرایۃ أخص من العلم^{۱۹}

لغت میں درایت کے معنی ’جاننے‘ کے ہیں۔ المنجد، القاموس المحيط، المصباح المنیر وغیرہ کتب لغت میں اس سے مراد ”بالواسطہ علم، خاص انداز سے کس چیز کا جاننا یا اس کی پہچان حاصل کرنا“ مرقوم ہے۔

◎ فیروز آبادی رحمۃ اللہ علیہ (۸۱۶ھ) لکھتے ہیں:

دریتہ وبه أدري دریا ودریۃ ویکسران ودرایۃ بالكسر ودریا کحلی، علمته^{۲۰}

”دریتہ وبه أدري دریا ودریۃ دونوں یکسر دال ہیں اور درایۃ کسرہ کے ساتھ ہی آتا ہے، اور دری، حلی کی طرح ہے۔“

◎ زبیدی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۰۵ھ) لکھتے ہیں:

دریتہ ودریت به، أدري دریا ودریۃ بفتحهما ویکسران وحکی ابن الأعرابی: ما تدری ما دریتها أى ما تعلم ما علمتها^{۲۱}

”دریتہ ودری به دریا ودرایۃ دونوں دال کے فتح اور کسرہ کے ساتھ پڑے جاتے ہیں۔ ابن عربی نے نقل کیا ہے: ما تدری ما دریتها أى ما تعلم ما علمها یعنی تو اس کا علم نہیں رکھتا۔“

◎ جوہری رحمۃ اللہ علیہ (۳۹۸ھ) نے کہا:

دریتہ ودریت به دریا ودریۃ ودریۃ ودرایۃ أى علمت به وأدریتہ أى أعلمته أى أعلمته^{۲۲}

”دریتہ دریا ودریۃ ودریۃ یعنی میں نے اسے خوب جان لیا، اور أدريته کا معنی ہے کہ میں نے اسے بتا دیا۔“

◎ المعجم الوسيط میں ہے:

دری الشیء دریا ودرایۃ ودریاناً، علمه^{۲۳}

”دری الشئی درایۃ کا معنی ہے: اس نے خوب جان لیا۔“

◎ نیز فرماتے ہیں:

”درایت کا لغوی معنی محنت وکوشش کر کے کسی چیز کی حقیقت کو معلوم کرنا ہے۔“^{۲۴}

◎ القاموس الجدید میں ہے:

دری الأمر وبه درایۃ ودریۃ ودریاناً^{۲۵}

”جاننا، واقفیت حاصل کرنا، علم حاصل کرنا۔“

⑤ ذیل میں ان اہل لغت کے حوالے پیش کیے جا رہے جو لفظ 'درایت' سے ناقص علم یا ناقص فہم مراد لیتے ہیں اور اسے عین علم کا مترادف خیال نہیں کرتے ہیں:

⑥ تاج العروس میں ہے:

إن دري يكون فيما سبقه شك، أو علمته بضرب من الحيلة، ولذا لا يطلق على الله تعالى^{٢٦} "درایت اس شے کا علم ہوتا ہے جس میں شک لاحق ہو چکا ہو یا جسے حیلہ کے طریقے سے معلوم کیا جائے۔ اس لئے اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔"

⑦ امام راغب رحمہ اللہ (م ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

"کسی دوسری چیز کی وساطت، تدبیر یا حیلہ سے کسی بات کا علم ہونا درایت کہلاتا ہے۔"

⑧ مولانا عبدالرحمن کیلانی رحمہ اللہ (م ۱۴۱۶ھ) اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"یہ علم ناقص ہوتا ہے کیونکہ بالواسطہ حاصل ہوتا ہے اور اس پر ہمیشہ لا، یا، ما، یا، إن نافیہ یا استفہامیہ داخل ہوتا ہے۔" مثلاً:

﴿قُلْ إِن أَدْرِي أَقْرَبُ مَا تُوْعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾^{٢٩}

"کہہ دو کہ جس دن کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ وہ (دن) قریب آنے والا ہے یا میرے پروردگار نے اس کی مدت دراز کر دی ہے۔"

﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَّةٌ، نَارٌ حَامِيَّةٌ﴾^{٣٠}

"اور تم کیا سمجھتے کہ ہادیہ کیا چیز ہے وہ دھکتی ہوئی آگ ہے۔"

﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^{٣١}

"تجھ کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کر دے اس کے بعد نئی صورت۔"

درایت کی ان تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ لغت میں اس سے مراد ایسا فہم ہے جو علم کے مقابلے میں ناقص اور بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس لئے لغوی اعتبار سے ان کا اطلاق قطعی نہ ہوگا۔

درایت کا اصطلاحی مفہوم

پچھلے ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ متقدمین کے ہاں درایت کو الگ سے کسی اصطلاح کے طور پر قطعاً استعمال نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ تحقیق روایت کے سلسلہ میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے مقرر کردہ اصول حدیث ہی ایک ایسی کسوٹی تھی جن پر اگر کوئی روایت قابل اعتماد قرار پاتی ہے تو ساتھ ساتھ وہ تحقیق کے جمیع معیارات پر بھی پورا اترتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تحقیق روایت کے مستقل اصول یا اصطلاح کے طور پر اس کا استعمال متقدمین اہل علم کے ہاں بہت نادر ہے۔ اور اگر کہیں لفظ 'درایت' کا استعمال کیا بھی گیا ہے تو وہ بھی محض اس کے لغوی معنی کے طور پر، اور بس! جیسا کہ مذکورہ لغوی تعریفات میں 'درایت' کا معنی فہم ناقص یا علم کامل ہی مستعمل ہوا ہے، لیکن متاخرین نے لفظ 'درایت' کو ایک اصطلاحی معنی پہنا دیے ہیں اور اس کا استعمال صرف علوم حدیث میں متن حدیث کی تحقیق میں کرنا شروع کر دیا ہے۔ لہذا اب حدیث کی نقد و جرح کو نئے استعمالات میں 'درایت' کہا جاتا ہے۔

المختصر ہمارے خیال میں لفظ 'درایت' کا کوئی ایسا مستقل استعمال متقدمین کے ہاں مفقود ہے جو ماہرین فن کی اصطلاح کے طور پر معروف ہو جائے، لہذا درایت کسی خاص علم کی کوئی ایسی اصطلاح نہیں ہے جس کی تسلی بخش، دو ٹوک انداز میں ایسی جامع تعریف ہو سکے

جو خاص اسی فن یا علم سے تعلق رکھتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس اصطلاح کے تعین میں عدم وضوح کی وجہ سے بعض حضرات نے اس کے استعمال میں یک طرفہ کاوش کا مظاہرہ کیا ہے، جس سے خلط بحث پیدا ہوا ہے۔ ہم ان صفحات میں اس حقیقت کا جائزہ لیں گے کہ مختلف علوم میں 'درایت' سے مراد کیا ہے؟ اور اس کا استعمال کس جگہ کس تناظر میں کیا گیا ہے؟ اور یہ بھی کہ علم حدیث میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے درایتی استعمال سے مراد کیا ہے؟

مختلف علوم میں 'درایت' کا استعمال

علم حدیث میں درایت

ذیل میں ہم علم حدیث میں استعمال ہونے والی اصطلاح 'درایت' کو لغوی و اصطلاحی طور پر وضاحت کے ساتھ بیان کر رہے ہیں۔ علم حدیث میں درایت کا استعمال دو طرح سے ہوا ہے: ① لغوی اعتبار سے ② اصطلاحی اعتبار سے

① لغوی اعتبار سے

لغوی اعتبار سے علم حدیث میں 'درایت' سے مراد ہے کہ حدیث کا وہ سرسری یا عام مفہوم جو الفاظ کے ظاہر ہی سے قاری کے ذہن میں بلا کسی تحقیق و جستجو کے اتر جائے اور اس میں کسی خاص غور و فکر یا اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔ مختصر طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ متن حدیث یا الفاظ حدیث یا عبارت حدیث کی مراد کا تعین 'درایت حدیثی' کہلاتا ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے علامہ طاش کبری زادہ رحمہم اللہ (م ۹۶۸ھ) درایت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

هو علم يبحث فيه عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث وعن المعنى المراد منها مبتنيا على قواعد العربية و ضوابط الشريعة مطابقا لا حوال النبي ﷺ ۳۲
 ”درایت وہ علم ہے جس میں عربی زبان کے قواعد، شریعت کے ضوابط اور آنحضرت ﷺ کے حالات کے مطابق الفاظ حدیث کے معنی اور مفہوم سے بحث کی جاتی ہے۔“

⑤ صاحب کشف الظنون رحمہم اللہ سے بعینہ یہی تعریف منقول ہے۔

هو علم باحث عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث و عن المراد منها مبنيا على قواعد العربية و ضوابط الشريعة و مطابقا لا حوال النبي ﷺ ۳۳
 ”اس علم میں احادیث نبویہ کے معانی اور مقاصد پر عربی زبان کے قواعد، شریعت کے ضوابط اور آنحضرت ﷺ کے حالات کے مطابق غور کیا جاتا ہے۔“

درایت کی ان دونوں تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ لغوی لحاظ سے علم حدیث میں درایت کا مفہوم وہی ہے جو کہ عن قریب علم تفسیر کی تعریف میں آ رہا ہے، کیونکہ علم تفسیر بھی درایت کا استعمال لغوی اعتبار سے ہی ہوا ہے۔

② اصطلاحی اعتبار سے

اصطلاحی طور پر فن حدیث میں درایت کا استعمال روایت کے بالمقابل ہوتا ہے، جس کا مفہوم روایت کے مفہوم سے بالکل برعکس

ہے، کیونکہ اصطلاح محدثین رحمہم اللہ میں روایت کا تعلق اگر نقل حدیث سے ہے تو درایت کا تعلق تحقیق حدیث کے ساتھ ہے۔ فن حدیث میں اصطلاحی درایت سے مراد ایسا علم ہے جس میں روایت کی حقیقت، اس کی انواع، اس کی شروط، اس کے احکام، اس کے رواۃ، رواۃ کے حالات، ان کی شروط اور ان سے متعلقہ اشیاء کی پہچان حاصل کی جاتی ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ’روایت‘ کا مطلب ہے: حدیث رسول کو منتقل کرنا، اور ’درایت‘ کا مطلب ہے: حدیث رسول کی تحقیق کرنا۔ مفہوم مشترک یہ ہوا کہ حدیث رسول کو تحقیق کے بعد آئندہ نسلوں یا شاگردوں تک منتقل کرنا۔ اس اعتبار سے گویا روایت کے اندر ہی درایت کا معنی بھی پایا جاتا ہے اور درایت کے اصول بھی وہی ہوں گے جو روایت کے اصول ہیں۔

◎ نواب صدیق حسن خان رحمہم اللہ (م ۱۳۰۷ھ) روایت اور اصول روایت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

هو علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث بالرسول من حيث أحوال روايتها ضبطاً وعدالة، ومن حيث كيفية السند اتصالاً وانقطاعاً وغير ذلك من الأحوال يعرفها نقاد الأحاديث وموضوعه ألفاظ الرسول من حيث صحة صدورها عنه و ضعفه إلى غير ذلك ^{۳۴}

”روایت وہ علم ہے جس میں احادیث و اخبار کے راویوں کی عدالت و حفاظت کے اعتبار سے سلسلہ سند کے انقطاع و اتصال وغیرہ سے بحث ہوتی ہے اور ان سے احادیث کی جانچ پڑتال کے ماہرین ہی واقف ہوتے ہیں۔ نیز علم حدیث میں روایت میں زیر بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں، ان سے ان کے صدور کا ثبوت یا ان کے ضعف وغیرہ کے لحاظ سے ہوتی ہیں۔“

محدثین رحمہم اللہ نے درایت حدیث کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

علم الحديث الخاص بالدراية: علم يعرف منه حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها ^{۳۵}

◎ طاہر بن صالح الدمشقی رحمہم اللہ (م ۱۳۳۸ھ) فرماتے ہیں:

علم دراية الحديث علم يعرف منه أنواع الرواية وأحكامها وشروط الرواة وأصناف المرويات واستخراج معانيها ^{۳۶}

درایت حدیث وہ علم ہے جس سے راوی کی شرطیں، روایت کی قسمیں اور اس کے احکام کی معرفت ہوتی ہے۔ نیز مرویات کی قسمیں اور ان کے معانی کے استخراج کا علم ہوتا ہے۔“

◎ علامہ ابن حجر رحمہم اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

علم الحديث دراية: هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن ^{۳۷}

چنانچہ درایت حدیث کا تعلق ایسے قوانین و اصول سے ہے جن کے ذریعے سند اور متن کے کل قسم کے احوال پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ اس علم پر مصطلح الحدیث، علوم الحدیث، اصول الحدیث اور علم الحدیث کا اطلاق بھی کیا جاتا ہے۔ ^{۳۸}

◎ مولانا عبد الوہاب عبد اللطیف رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

”علم درایت حدیث متاخرین کی اصطلاح ہے یعنی ان علماء کو جو خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۶۳ھ) کے بعد اور علامہ ابن الاکفانی رحمہم اللہ (م ۴۹۷ھ) کے زمانہ میں آئے پھر اس اصطلاح کو جلال الدین سیوطی رحمہم اللہ (م ۹۱۱ھ) نے تدریب میں اختیار کیا لیکن ان سے پہلے تمام متقدمین کے نزدیک احادیث کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کیفیت اتصال کی معرفت، جو رواۃ کی کیفیت احوال یعنی ضبط و عدالت اور سند کی کیفیت اتصال و انقطاع وغیرہ سے حاصل ہونی ہے، علم الحدیث کہلاتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جس پر متاخرین کے نزدیک علم درایت الحدیث

میں بحث کی جاتی ہے اور راوی اور مروی کی معرفت پر من حیث القبول والرد رجوع کیا جاتا ہے۔“^{۳۹}

◎ نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ (م ۱۳۰۷ھ) نے شمس الدین الافغانی رحمہ اللہ سے درایت حدیث کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

درایۃ الحدیث علم تتعرف منه أنواع الروایة وأحكامها وشروط الروایة وأصناف المرویات واستخراج معانیها ويحتاج إلى ما يحتاج إليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبدیع والأصول ويحتاج إلى تاريخ النقلة^{۴۰}

”علم درایت حدیث سے، روایت کی اقسام، شروط، احکام اور مرویات کی اقسام اور ان کے معانی کا استخراج ہوتا ہے اور اس میں لغت، نحو، صرف، معانی، بیان اور بدیع کی اسی قدر ضرورت ہے جس قدر علم تفسیر میں اور ناقلین حدیث کے متعلق تاریخی معلومات یعنی موالید اور وفیات کا تذکرہ بھی ہوتا ہے۔“

◎ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) ابن الاکفانی رحمہ اللہ (م ۷۴۹ھ) کی حوالے سے رقم طراز ہیں:

”علم الحدیث درایۃ سے ایسا علم مراد ہے کہ جس کے ذریعے روایت کی حقیقت، اسکی انواع، اس کی شروط، اس کے احکام، اس کے رواۃ کا حال اور رواۃ سے متعلق شرائط، مروی کی مختلف اصناف اور اس سے متعلق اشیاء کی معرفت حاصل کی جاتی ہے۔“^{۴۱}

خلاصہ کلام یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کی جملہ مساعی کا تعلق سند و متن دونوں سے ہے۔ سند کی بحث میں راویوں کے حالات سے اس لئے واقفیت حاصل کی جاتی ہے تاکہ ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کے بارے میں معلوم کر کے متن پر قبول و رد کا حکم لگایا جائے۔ اس لئے علامہ نور الدین عمر رحمہ اللہ نے درایت حدیث کا موضوع یہ بیان کیا ہے:

و موضوع هذا العلم الذى يبحثه هو السند والتمتن من حيث التوصل إلى معرفة المقبول من المردود^{۴۲}

”درایت کا موضوع روایت کے رد و قبول کے اعتبار سے اس کی سند و متن سے بحث کرنا ہے۔“

◎ اور ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کا موقف بھی یہی ہے:

معرفة القواعد المعرفة بحال الراوى والمروى^{۴۳}

”درایت، راوی اور روایت کی پہچان کرانے والے ضابطوں کو کہتے ہیں۔“

گویا کہ سند اور متن دو الگ مستقل چیزیں نہیں، بلکہ متن مطلوب اور سند کی تحقیق اس کا ذریعہ ہے۔

محدثین رحمہم اللہ نے اصول حدیث کی کتابوں میں علل الحدیث کے عنوان سے جو ابواب ذکر کئے ہیں اس میں ان مباحث کی تفصیل موجود ہے۔ یعنی متن میں موجود کسی علامت کی بنا پر سند (راویوں) کی نئے سرے سے جانچ پرکھ کرنا۔ یہ واضح رہنا چاہئے کہ صرف علامت موجود ہونے سے کسی روایت پر حکم نہیں لگایا جاسکتا، جب تک کہ علامت کی موجودگی پر سند کی دوبارہ جانچ پرکھ نہ کر لی جائے۔

محدثین کرام رحمہم اللہ سے کوئی ایک بھی ایسی حدیث آج تک نقل نہیں کی جاسکی جس میں سند سے بحث کئے بغیر محدثین رحمہم اللہ نے متن میں صرف علامت کی موجودگی کی بناء پر حدیث پر مردود کا حکم لگایا ہو۔ چنانچہ علل الحدیث کے تحت جو بحثیں کی جاتی ہیں کہ حدیث اگر عقل کے موافق نہ ہو، قرآن کے احکام کے بظاہر (کیونکہ حدیث اور قرآن میں اصلاً مخالفت نہیں ہے۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے) مخالف ہو، یا اصول کے مناقض ہو، تو ان علامات کی بنیاد پر راویوں (سند) کی جانچ پرکھ دوبارہ کی جاسکتی ہے تاکہ اصل معاملہ سامنے آجائے، جیسا کہ علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے سیرۃ النبی کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

”جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء، زمانہ کی خصوصیات منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرآن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔“^{۴۳}

ان علامات کی بنیاد پر سند کی جانچ نئے سرے سے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

روایت حدیث اور درایت حدیث میں فرق

اس سلسلہ میں علامہ تقی امینیؒ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ’حدیث کے درایتی معیار‘ میں بحث درایت کی ابتدا ہی میں سب سے پہلی بات جسے واضح فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ روایت سے مراد حدیث کی نقل و خبر ہے، جبکہ درایت سے مراد اس کی نسبت رسول کی صحت کو جانچنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”رسول اللہ ﷺ کی طرف دین و شریعت سے متعلق جو کچھ منسوب ہوا اس کو حدیث کہتے ہیں۔ اس نسبت کی صحت کو جانچنے کے لیے اہل علم نے ایک معیار مقرر کیا ہے، جس کا نام ’درایتی معیار‘ ہے۔“^{۴۴}

◎ علم روایت الحدیث اور علم درایت الحدیث میں فرق اور باہمی تعلق کے حوالے سے نور الدین عمرؒ فرماتے ہیں:

علم الحدیث درایۃ یوصل إلى معرفة المقبول من المردود بشكل عام أى بوضع قواعد عامة فأما علم رواية الحدیث فإنه يبحث فی هذا الحدیث المعین الذی تریده فیبین تطبیق تلك القواعد أنه مقبول أو مردود، ویضبط روايته وشرحہ، فهو إذاً یبحث بحثاً جزئياً تطبیقاً، فالفرق بینہم كالفرق بین النحو و بین الإعراب و كالفرق بین أصول الفقه و بین الفقه^{۴۵}

◎ ڈاکٹر صبحی صالحؒ فرماتے ہیں:

”روایت حدیث کا علم ان تمام احادیث کی نقل و روایت پر حاوی ہے جو نبی کریم ﷺ کی جانب منسوب ہوں، خواہ وہ احادیث قولی ہوں، فعلی ہوں یا تقریری ہوں یا نبی کریم ﷺ کی کسی صفت پر مبنی ہوں۔ قول مختار کے مطابق اس میں اقوال صحابہ بھی شامل ہیں۔ جبکہ درایت حدیث کی تعریف میں حافظ ابن حجرؒ (۸۵۲ھ) رقم طراز ہیں کہ ایسے مباحث و مسائل کا مجموعہ، جس سے راوی اور مروی (حدیث) کا حال قبولیت یا عدم قبولیت کے لحاظ سے معلوم کیا جائے، درایت الحدیث کہلاتا ہے۔“^{۴۶}

مختصر خلاصہ یہ کہ محدثینؒ نے درایت سے مراد حدیث کی جانچ پرکھ (نقد حدیث) لی ہے اور سند و متن ہر دو سے متعلقہ مباحث نقد کے نکتہ نگاہ سے واضح کئے ہیں اس حوالے سے جو اقوال نقل کئے جاتے ہیں کہ ”ایک ماہر جو ہری ہیرے کی جودت سے غلط اور صحیح کا امتیاز کر لیتا ہے“ یا ”ایک ماہر فن سند کے بغیر بھی موضوع اور صحیح حدیث کی پہچان رکھتا ہے۔ تو اس کی حیثیت صرف یہیں تک محدود ہے کہ ان علامات کی بناء پر سند کی طرف دوبارہ رجوع کیا جائے۔ جس طرح ایک ماہر حج مقدمہ میں اپنے فہم کے مطابق کوئی جھول محسوس کرتے ہوئے گواہوں کے بیانات کا نئے سرے سے جائزہ لے یا مقدمہ کی تفصیل کو دوبارہ غور سے دیکھے (جسے عدلیہ کی اصطلاح میں اپیل یا نظر ثانی کہا جاتا ہے) تاکہ حقیقت تک پہنچا جاسکے۔ اسی طرح متن میں کوئی جھول محسوس کرتے ہوئے دوبارہ سند کی طرف غور کیا جائے اور اگر گواہوں پر انسانی استطاعت کی حد تک جرح کرنے کے باوجود معاملہ جوں کا توں رہے اور حج گواہان کو نظر انداز کر کے صرف اپنے فہم کی بنیاد پر فیصلہ حقائق کے خلاف سنا دے تو یہ انصاف نہ ہوگا۔ اس بات سے تو نبی اکرم ﷺ نے اپنی ذات کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ لعان والے ایک واقعہ میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا:

«لو رجمت أحداً بغير بينة رجمت هذه»^{۴۸}

”اگر مجھے گواہ (بینۃ) کے بغیر سزا کا اختیار ہوتا تو میں اس عورت کو رجم کرتا۔“

اس طرح حدیث کی جانچ پرکھ میں راویوں کی حیثیت بھی گواہان کی ہے۔ اگر ایک ماہر کی نظر متن میں جھول محسوس کرے تو اسے تحقیق کے لئے سند کا دوبارہ جائزہ لینے کا اختیار تو ہے لیکن صرف اپنی فقہ و فہم کی بناء پر محدثین رحمہم اللہ کی صدیوں کی محنت کو ٹھکانے لگانے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔

○ مولانا عبدالرؤف دانا پوری رحمہ اللہ درایت اور عقل کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

”جس طرح یہ ضروری ہے کہ موضوع اور جھوٹی حدیثیں رد کردی جائیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صحیح تعلیم ترک نہ ہونے پائے۔ اس لئے تحقیق کی اصل چیز اسانید ہیں۔ کیونکہ یہ اسانید ثقہ اور معتبر لوگوں کی شہادتیں ہیں۔ جو روایتیں مستند اور صحیح الاسناد ہوں ان کو قبول کرنا واجب ہے۔ جن روایتوں کا موضوع ہونا ثابت ہو جائے۔ ان کو رد کرنا واجب ہے۔ باقی وہ روایتیں جس کے اسناد نہ معلوم ہوں ان کے بارے میں ان علماء کے بیان پر اعتماد ضروری ہے۔ جن کو احادیث رسول ﷺ اور سیرت نبویہ پر عبور اور ملکہ راسخہ حاصل ہے۔ کیونکہ وہ الفاظ کی رکاکت و سخافت۔ طرز کلام اور دوسرے قرائن سے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہو سکتا ہے یا نہیں..... ایسے مشاق علماء کا فرمانا اگرچہ بڑی حد تک قابل اعتبار ہوگا۔ مگر اسی وقت تک، جب تک اسناد کا علم نہ ہو جائے اسناد معلوم ہو جانے کے بعد ان کے قیاسات بھی قابل قبول نہیں رہتے۔“ ۴۹

○ آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

”محدثین رحمہم اللہ تو احادیث کا محض عقل و قیاس کی بناء پر کیا انکار کریں گے۔ بہت سے محدثین رحمہم اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کو صاحب قیاس و اہل الرائے کہتے ہیں مگر وہ (ابوحنیفہ رحمہ اللہ) بھی یہی کہتے ہیں، کہ سند صحیح رسول اللہ ﷺ کی حدیث مل جائے تو قیاس و رائے کو ترک کر دو۔ فقہ حنفی کی کتابیں اٹھا کر دیکھو صد ہا مسائل میں وہ لوگ لکھتے ہیں۔ اگرچہ قیاس کا اقتضاء یہ تھا مگر فلاں حدیث کی وجہ سے قیاس ترک کیا۔“ ۵۰

○ اس کی وضاحت میں مولانا محمد عبدالعزیز رحیم آبادی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) لکھتے ہیں:

”محض شخصی عقل اور تجربہ قرائن کی بنیاد نہیں ہونا چاہئے بلکہ اساس پھر بھی درایت اور واقعات پر ہونی چاہئے۔ عقلی استحالات ایک مستند قصہ کی تغلیط کے لئے کافی نہیں بلکہ اگر صحیح روایات کی تغلیط محض عقلی احتمالات سے کی جائے تو اس کا مطلب روایت اور رواۃ دونوں کی تکذیب ہوگا اور اگر ان قرائن کی بنیاد کوئی دوسری حدیث ہو تو اعتماد روایت پر اور قرائن ترجیح کا موجب ہوں گے۔“ ۵۱

اس تمام بحث سے واضح ہوتا ہے کہ درایت دراصل علم حدیث کی اصطلاح ہے اور اس کا اصطلاحی استعمال بھی صرف محدثین نے کیا ہے جبکہ فقہ میں اس کا استعمال لغوی طور پر یا غیر اصطلاحی طور پر ہوا ہے۔ اس لئے اس اصطلاح کے تعین میں واضح نہ ہونے کی بناء پر بعض نے ان علوم کو خلط ملط کر دیا ہے۔

نوٹ: اصطلاح اسے کہتے ہیں جس پر ایک فن کے ماہرین متفق ہو جائیں۔ اس کیلئے لازم ہے کہ اصطلاح کو وہیں استعمال کیا جائے جہاں پر وہ معروف ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہر زبان میں کچھ محاورے معروف ہو جاتے ہیں۔ وہ محاورے اپنے لغوی معنی جو بھی رکھتے ہوں۔ ان سے قطع نظر زبان میں انکا استعمال اصطلاحاً ہی ہوتا ہے اور کسی فرد واحد کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس اصطلاح کو بدل دے یا یہ کہے کہ میری مراد اس اصطلاح سے یہ ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر یہ اصطلاح معروف نہ کہلائی جائیگی بلکہ فرد واحد کی اصطلاح ہوگی اور اسے اس فرد واحد ہی کی سوچ کا عکاس سمجھا جائے گا نہ کہ تمام اہل زبان بھی اسی معنی کو استعمال کریں۔ جیسا کہ اصطلاحی مکتب فکر نے حدیث و سنت

کو الگ الگ مفہوم میں استعمال کر کے اسے جمہور علماء یا تمام متقدمین و سلف کی اصطلاح کے برخلاف استعمال کیا اور پھر بھی اسے فرد واحد کی سوچ کا عکاس جاننے کے بجائے امت کے اجتماعی دھارے کے تعین کیلئے استعمال کرتے ہیں جو کہ درست طریقہ کار نہیں۔

⑤ علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) سیرۃ العمان میں لکھتے ہیں:

”جو لوگ علم حدیث کی درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو فرقے قائم ہو گئے تھے۔ ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا تھا۔ وہ حدیث سے صرف من حیث الروایۃ بحث کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کو نسخ و منسوخ سے بھی کچھ سروکار نہ تھا۔ دوسرا فرقہ حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا۔“^{۵۲}

اس عبارت میں علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) نے درایت کی اصطلاح میں اجتہاد شامل کر دیا ہے۔ جب کہ گذشتہ ساری بحث سے واضح ہے کہ علما نے (خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین) فن حدیث میں درایت سے مراد صحت و ضعف کی پہچان لی ہے یعنی نقد حدیث، نہ کہ استنباط فقہی جو کہ اجتہاد کا خاصہ ہے۔

⑥ مولانا تقی امینی رحمۃ اللہ علیہ کو بھی یہ مغالطہ ہوا ہے کہ درایت کی اصطلاح کے دو جز ہیں:

نقد حدیث (حدیث کی صحت و ضعف کی پہچان)

فہم حدیث (الفاظ حدیث سے اجتہاد و استنباط)

⑦ آپ لکھتے ہیں:

”محدثین رحمۃ اللہ علیہم حدیث کی تحقیق میں سند کے علاوہ الفاظ و معانی اور مفہوم پر بھی نقد کرتے تھے، لیکن انہوں نے جمع حدیث اور خارجی نقد و تحقیق میں جس قدر شاندار کارنامے انجام دیے۔ داخلی نقد و تحقیق میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔“

”اسی طرح فقہاء عظام رحمۃ اللہ علیہم نے داخلی نقد و تحقیق پر جس قدر شاندار کارنامہ انجام دیا ہے۔ خارجی نقد و تحقیق میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔“^{۵۳}

اس معاملے کا اہم پہلو یہ ہے کہ نقد حدیث اصلاً درایت کا اصطلاحی مفہوم ہے اور فقہی درایت کا تعلق نقد حدیث سے نہیں بلکہ شرعی احکام کے استنباط سے ہے، البتہ فہم حدیث سے اگر تحمل واقعہ میں فہم واقعہ کی غلطی مراد ہو، جسے اصطلاح میں ’استدراکات‘ کا نام دیا جاتا ہے تو یہ بہر حال فن حدیث یا درایت حدیث کا ہی موضوع ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل باب ششم میں آئے گی۔

’درایت‘ کے اس لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے خلط ملط ہونے سے محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم اور فقہاء عظام رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان اختلاف کی ایک نئی بحث جنم لینے لگی ہے کہ مقام میں کون برتر ہے؟ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح فلسفہ اور انجینئرنگ کا آپس میں کوئی مقابلہ نہیں ہوتا اسی طرح محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم اور فقہاء عظام رحمۃ اللہ علیہم کے کام کی نوعیت بھی بالکل مختلف ہے۔ اس لئے اختلاف کی کوئی معنوی حقیقت نہیں ہے۔

محدثین رحمۃ اللہ علیہم (جارجین و معدلین) کے درمیان بعض رواۃ حدیث کے بارے میں اختلاف رائے دیکھ کر بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ رجال کی توثیق و تضعیف بھی اجتہادی امر ہے۔

⑧ شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۶۱ھ) فرماتے ہیں:

فدار الأمر فی الرواۃ علی اجتہاد العلماء فیہم و کذا فی الشروط الخ^{۵۴}

”رواۃ اور ان کی شروط کے بارے میں معاملہ کا دار و مدار علماء کے اجتہاد پر ہے۔“

◎ مولانا ظفر علی عثمانی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ مرحوم فرماتے ہیں:

إن تضعیف الرجال و توثیقہم أمر اجتہادی^{۵۵}

”رجال حدیث کا رد و قبول ایک اجتہادی معاملہ ہے۔“

◎ علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) سیرۃ النعمان میں لکھتے ہیں:

”فن حدیث کے آغاز اور طرز ترقی، روایتوں کے سلسلہ کا پیدا ہونا اور ہر دور میں اس کی حالت کا اندازہ بھی ہو سکے گا۔ جب یہ معلوم کیا

جائے کہ احادیث کی تنقید میں اجتہاد رائے کا کس قدر کام ہے۔“^{۵۶}

یہی وہ ساری بنیاد ہے جس کی بناء پر روایت کی صحت کے لئے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان معتزلی وغیرہ نے فقہ راوی کی شرط کا اضافہ کیا ہے۔ اور روایت کے فن میں اجتہاد کو داخل کر دیا ہے حالانکہ جمہور احناف نے اس کی بھرپور تردید کی ہے۔ کیونکہ تمام اصحاب نظر جانتے ہیں کہ جرح و تعدیل کی اصل بنیاد امور محسوسہ یعنی مشاہدات و مسوعات پر ہے۔ ان مشاہدات و مسوعات کی روشنی میں ہی جارحین و معدلین کسی راوی کے متعلق کسی عصبیت، حقد و محاببات اور لومۃ لائیم کے خوف کے بغیر غایت درجہ ورع و امانت کے ساتھ اپنا فیصلہ اور حکم صادر کرتے ہیں۔“^{۵۷}

◎ مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۶۷ھ) محدثین رحمۃ اللہ علیہم اور مجتہدین رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”حدیث کی تنقید (ضعف اور صحت) سے بحث کرنا محدثین رحمۃ اللہ علیہم کا کام ہے۔ مجتہد کے لئے حدیث کا جاننا ضروری ہے۔ لیکن بحیثیت

مجتہد اس کا کام استنباط مسائل ہے اور تنقید حدیث میں وہ محدثین رحمۃ اللہ علیہم کی خدمت کی وجہ سے بے فکر ہو سکتا ہے۔“^{۵۸}

◎ صاحب تلویح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر بطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري والمسلم والبخاري والصنعاني وغيرهم من أئمة الحديث^{۵۹}

”ہمارے زمانے میں روایان حدیث کے حالات سے بحث کرنا طویل مدت کی وجہ سے گویا مشکل ہے۔ پس بہتر یہ ہے کہ ائمہ حدیث جو فن حدیث میں معتبر ہیں۔ انہی کی تنقید اور تعدیل پر کفایت کی جائے جیسے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۵۶ھ)، مسلم رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۱ھ) اور امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ۔“

یہ کہہ کر مجتہد کا من حیث المجتہد فن حدیث میں دخل اتنا بتلاتے ہیں:

لا يخفى أن المراد معرفة متن الحديث بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه من الخاص والعام وغيرها^{۶۰}

”الفاظ حدیث کو اس کے معانی کے ساتھ جاننا اور اس کی اقسام، خاص، عام وغیرہ کو معلوم کرنا (مجتہد کا فرض ہے)۔“

گویا کہ علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) کا یہ دعویٰ درست نہیں ہے کہ ”درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں اور کم از کم یہ کہ عام لوگ ان دونوں میں فرق نہیں کر سکتے۔“ یہ دعویٰ لغوی معنی کے لحاظ سے تو شاید ٹھیک ہو، لیکن اصطلاحی معنی کے لحاظ سے درایت کی تعریف رائے کے مترادف نہیں ہے۔

* جہاں تک روایت بالمعنی میں اطمینان کے لئے فقہ راوی کی شرط کا اضافہ ہے تو یاد رہے کہ دنیا میں آج تک قرآن کے علاوہ الفاظ کی ہو بہو روایت کی کوئی مثال موجود نہیں۔ اسی بناء پر قرآن کے لئے روایت کے بجائے تلقی و ادا کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اگرچہ

بشری استطاعت کی حد تک راویان حدیث نے اس بات کا اہتمام کیا ہے۔ لیکن یہ ایک حد سے زیادہ ممکن نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے افعال، تقریرات، صفات خلقیہ و خُلقیہ کی روایت تو معنی کے علاوہ ہو ہی نہیں سکتی۔ اسلئے علامہ شبلی رحمتہ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) کا یہ کہنا کہ ”جن حدیثوں کے رواۃ فقہیہ نہ ہوں ان میں اصول درایت کی ضرورت زیادہ ہے۔“ جمہور احناف کے نزدیک ایک کمزور رائے ہے۔ اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خود ساختہ درایت کے جن اصولوں کی بناء پر لوگوں نے بہت سی درست روایات کا انکار کیا ہے اور ان کے رد کے لئے ذوق اور فہم ذاتی کو معیار بنایا ہے، اس سے منکرین حدیث کے لئے وہ چور راستے کھل جاتے ہیں جن کے ذریعے وہ حدیث میں تشکیک پیدا کر کے اپنی من مانی تاویلات کر سکتے ہیں۔

درایت اجتہادی

درایت اجتہادی استنباط و استخراج احکام کا دوسرا نام ہے، جس کا تعلق سراسر ایک مجتہد کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب مختلف دلائل کو ملا کر کسی ایک حکم کا استنباط کیا جائے یا اقتضائے حال کے پیش نظر کسی بات کا استخراج کیا جائے اور مجتہد انتہائی غور و خوض کے بعد کسی ایک نتیجے پر پہنچ کر مطمئن ہو رہا ہو یعنی ایسا نتیجہ جو ظاہری الفاظ یا ظاہری کلام کے باطن میں پوشیدہ ہو تو اس کو درایت اجتہادی کہتے ہیں۔

○ ابن منظور رحمہ اللہ (م ۷۱۱ھ) فرماتے ہیں۔

الاجتهاد والتجاهد، بذل الوسع والمجهود والمراد به ردّ القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب أو السنة.

”اجتہاد و جہاد کا معنی مقدور بھر ہمت و طاقت کو صرف کرنا ہے۔ کسی پیش آمدہ مسئلہ میں حاکم کے اجتہاد کرنے سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے طریق سے کتاب و سنت کی طرف رجوع کرے اور اس رائے کو اہمیت نہ دے جو اس نے کتاب و سنت کا جائزہ لئے بغیر خود قائم کی ہو۔“

○ طاش کبریٰ زادہ رحمہ اللہ (م ۹۶۸ھ) درایت اجتہادی کے متعلق لکھتے ہیں:

هو علم باحث عن المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث ومن المراد منها مبينا على قواعد العربية وضوابط الشريعة ومطابقا لأحوال النبي ﷺ

”یہ ایسا علم جس میں معنی، مفہوم میں غور و خوض کیا جاتا ہے جو الفاظ حدیث اور مراد حدیث سے سمجھ آ رہا ہو، جس کی بنیاد قواعد عربیہ، ضوابط شرعیہ اور مطابقت احوال رسول پر ہوتی ہے۔“

اگر ہم چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ درایت فقہی ہی کا دوسرا نام استنباط، استخراج، اجتہاد ہے۔ جیسا کہ عبد اللہ محدث روپڑی (م ۱۳۸۴ھ) درایت اجتہادی کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

”درایت اجتہادی استنباط کو کہتے ہیں، جیسے فوائے کلام سے کسی مطلب پر مطلع ہو جانا یا دو تین باتوں کو ملا کر ان سے ایک مناسب نتیجہ نکالنا یا باعث کلام یا مقتضی حال یا وضع متکلم کو دیکھ کر اس سے کوئی بات استخراج کرنا وغیرہ وغیرہ۔“^{۱۲}

گذشتہ عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ میں درایت سے مراد اجتہاد و استنباط ہے، جس کے ذریعے شرعی احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے محمد علی تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”علم الحديث كعلم الرواية او علم الاخبار والآثار كما جاتا ہے، جب کہ علم الفقہ اور علم اصول الفقہ کو علم الدراية کہا جاتا ہے۔“^{۱۳}

اسی ضمن میں حافظ عبد اللہ روپڑی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۴ھ) نے بھی فقہی درایت کو درایت اجتہادی کے نام سے بیان کیا ہے۔

⑤ حافظ عبداللہ روپڑی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۸۴ھ) فرماتے ہیں:

”عبارت کے سرسری مطلب کے علاوہ جتنے معانی ہیں سب درایت اجتہادی میں داخل ہیں۔“

① جیسے بھنگ چاٹو وغیرہ کونشہ کی وجہ سے شراب پر قیاس کر کے حرام قرار دینا بھی درایت اجتہادی ہے۔

② اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَأَمْرًا تُهَمِّلُ حَمَلًا لِّلْحَبِّ﴾ ^{۱۴} سے کفار کے صحت نکاح کا مسئلہ نکالنا یعنی انکے نکاح آپس میں صحیح ہیں۔

③ اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ ^{۱۵} اور آیت کریمہ ﴿وَفَصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ ^{۱۶} دونوں کو ملا کر یہ نتیجہ

نکالنا کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے۔

④ اسی طرح آیت کریمہ ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ ^{۱۷} کے باعث اور شان نزول کو دیکھ کر اس بات پر استدلال کرنا کہ یہ آیت ایک مجلس

میں دو یا تین طلاق کے حکم کو شامل نہیں کیونکہ اس آیت کے اترنے کا باعث اضرار بالنساء ہے اور ایک مجلس میں خواہ ہزار طلاق دی

جائے، اس کو اضرار و عدم اضرار سے کچھ تعلق نہیں۔

⑤ اسی طرح متقاضی حال کا لحاظ کر کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کا سورۃ ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾ ^{۱۸} سے حضرت کی قرب وفات

سمجھنا۔

⑥ اسی طرح حدیث «إِذَا سَافَرْتُمْ فَأَذْنُوا وَلِيَّوْكُمْ كَمَا أَكْبَرُ كَمَا» ^{۱۹} (یعنی جب تم سفر میں ہو تو جو چاہے اذان اور تکبیر کہے مگر

امامت وہ کرائے جو تم میں سے بڑا ہو) سے یہ مسئلہ استخراج کرنا کہ جو شخص اذان کہے اگر وہی شخص جماعت کرائے تو کوئی حرج

نہیں اور بعض علماء نے جو یہ فرمایا ہے کہ ”قرآن کی ہر آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں“ تو ان کا یہ قول بھی صاف اس بات پر

دلالت کرتا ہے کہ قرآن پاک میں مسائل استنباط اس قدر ہیں کہ وہ ختم نہیں ہوتے۔ اس لئے درایت اجتہادی کی نسبت یہ کہنا بجا

ہے۔ لا ینقضی عجائبہ ^{۲۰}“

بعض فقہاء رحمۃ اللہ علیہم نے درایت اجتہادی کو درایت فقہی کا نام دیا ہے۔ واضح رہے کہ فقہ احکام شریعہ کی اس واقفیت کا نام ہے جو اجتہاد

کے طریق سے حاصل ہوتی ہے۔

⑦ علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۳۱ھ) لکھتے ہیں:

العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من أدلتها التفصيلية ^{۲۱}

چنانچہ واضح ہوا کہ فقہ میں درایت سے مراد اجتہاد و استنباط ہے، جس کے ذریعہ شرعی احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔

فائدہ: یاد رہے کہ درایت کی اصطلاح کا تعلق جب محدثین رحمۃ اللہ علیہم سے ہوگا تو اس کو درایت حدیثی کہیں گے اور جب اس کا تعلق

فقہاء رحمۃ اللہ علیہم اور محدثین رحمۃ اللہ علیہم کے ساتھ ہوگا تو اس کو درایت اجتہادی کہیں گے۔ لیکن یہاں ایک باریک نکتہ ذہن نشین کر لینا انتہائی ضروری

ہے کہ جب محدثین رحمۃ اللہ علیہم سند و متن پر درایتی اعتبار سے بحث کرتے ہیں تو اس سے ان کا صرف مقصد یہ ہوتا ہے کہ الفاظ حدیث کی سند

کا رسول اللہ تک پہنچنا واقعاتی طور پر ثابت ہے یا کہ بعض رواۃ نے جھوٹ کو اس برگزیدہ ہستی کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ محدثین رحمۃ اللہ علیہم کا

کام تحقیق روایت ہے، جب کہ مجتہدین کا کام استنباط روایت ہے۔ گویا مجتہدین کا کام اثبات حدیث رسول کے بعد شروع ہوتا ہے جس

سے ان کا مقصد موجود مرویات سے استنباطات کرنا ہوتا ہے۔ اس امر کی مکمل تفصیل باب چہارم کی پہلی فصل میں آئے گی۔

درایت تاریخی

کائنات میں انسانی حیات کو لاحق ہونے والے حوادث و وقائع کا محض شہرت کی بنا پر تسلسل و تواتر کے ساتھ نسل در نسل منتقل ہونا تاریخ کہلاتا ہے۔ تاریخ دراصل ان آثار و نقوش کی ایک زبانی سند اور دستاویز کا نام ہے جس کو بعد میں آنے والے بعض افراد نے آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کیلئے تدوین کی صورت میں ایک جگہ جمع کر دیا اور اس بات کا قطعاً خیال نہ کیا کہ ان واقعات کی روایتی اور اسنادی حیثیت کیا ہے؟ مزید برآں واقعہ کا منسوب الیہ تک تعلق کس حد تک درست اور کس حد تک غلط ہے؟ کیا یہ روئیداد اس زمانہ کے خصائص کے ساتھ میل بھی کھاتی ہے یا نہیں؟ طبیعت انسانی پر یہ روایات کس حد تک گراں گذرتی ہیں اور یہ کہ عقلی قرائن و دلائل کے ساتھ ان کو کیا نسبت ہے؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ انسانی کے اکثر و بیشتر واقعات ہوائی اور افواہ کے قبیل سے ہوتے ہیں، جنہیں سامعین کی سماعت قوت گویائی دیتی ہے اور وہ اپنے نطق و زبان سے ان واقعات کو بیان کر کے دوسروں کے کانوں میں رس گھولتے ہیں۔ لیکن اسلامی تاریخ کا اسلوب اس سے قدرے مختلف ہے، کیونکہ اس تاریخ کے ابتدائی ایام حیات رسول اور حیات صحابہ رضی اللہ عنہم سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی جانچ کا ذریعہ حدیث رسول کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے، کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ اسلامی قلم رومیں کوئی انتہائی واقعہ رونما ہوا ہو، مؤرخین اسے بیان کر دیں لیکن محدثین رضی اللہ عنہم نے اس کی طرف چنداں التفات نہ کیا ہو۔ ہاں بعد کے زمانوں میں مدون کی جانے والی تاریخی روایات کے پرکھنے کا معیار عقلی قرائن، فطری طبائع اور عصری خصائص ہو سکتے ہیں جن کی بنیاد پر تاریخی روایات و واقعات کو قبول یا رد کیا جاسکتا ہے۔ اسی کا نام درایت تاریخی ہے۔

⑤ علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

”درایت سے یہ مطلب ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء زمانہ کی خصوصیتیں، منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔ اگر اس معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کی صحت بھی مشتبہ ہوگی۔..... اس قسم کے قواعد حدیث کی تحقیق و تنقید میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور انہی کا نام اصول درایت ہے۔“^{۲۷}

درایت کا یہ معیار کسی تاریخی واقعہ کو پرکھنے کے لئے تو مفید ہے کیونکہ تاریخ افواہوں اور مشہور واقعات ہی سے جنم لیتی ہے۔ اور اسناد کی کلی تحقیق موجود نہ ہونے کی صورت میں تاریخ کو پرکھنے کے یہی ذرائع ہمارے پاس ہیں، لیکن حدیث کی صحت و ضعف کے لئے یہ اصول کافی نہیں۔ اگرچہ مسلمانوں نے اسلامی تاریخ (سیرت) کو بھی انہی اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کے باوجود سیرت کی معتبر ترین کتاب ’سیرت ابن اسحاق‘ کا مؤلف جرح و تعدیل کے اعتبار سے مدلس ہے۔ تو باقی سیرت کی کتابوں کے درجہ کا خود اندازہ کر لیجیے۔ اس کے بالمقام سنت رسول اور احکامات شریعت کو محفوظ کرنا بھی تاریخ ہی کی ایک قسم ہے لیکن اس میں جس قسم کی احتیاط کی گئی ہے سیرت کی کتب میں وہ معیار قطعی مفقود ہے کیونکہ تاریخ رطب و یابس کا مجموعہ اور احادیث تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار!

⑥ اس حوالے سے مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۴۰۰ھ) لکھتے ہیں:

”جو سنتیں احکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔ سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔ روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کر دیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کر دی گئی تاکہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے رد قبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کر سکے۔“^{۲۸}

⑦ اس حوالے سے علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) نے بھی ”سیرۃ النبی“ کے مقدمہ میں فرمایا ہے:

”سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایہ صحت احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائیگی۔“

⑤ علامہ شبلیؒ (م ۱۳۳۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

”اسی بناء پر مجموعی حیثیت سے سیرت کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں۔ البتہ ان میں سے تحقیق و تنقید کے معیار پر جو اثر جائے وہ حجت اور اسناد کے قابل ہے۔“ ۷۷

سیرت کی کتابوں کی کم پائیگی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کی ضرورت احادیث احکام کے ساتھ مخصوص کر دی گئی ہے یعنی وہ روایتیں تنقید کی زیادہ محتاج ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ باقی جو روایتیں سیرت اور فضائل وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں احتیاط کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

فائدہ: علامہ شبلی نعمانیؒ (م ۱۳۳۲ھ) کی بیان کردہ اس تاریخی درایت کی تعریف سے یہ بات آپ سے آپ ثابت ہو جاتی ہے کہ ہمارے ہاں جس درایت کو تحقیق حدیث میں عقلی مدار باور کروایا جا رہا ہے اس کا تعلق سراسر تاریخی واقعات سے ہے، نہ کہ حدیثی روایات سے۔ جن لوگوں نے تاریخ کے اس درایتی معیار کو حدیث رسول کا درایتی معیار قرار دیا ہے وہ علمی اعتبار سے سخت قسم کے اختلاط اور مغالطہ کا شکار ہیں۔ واضح رہے کہ مغالطہ یا اختلاط علم کی بیماری کا نام ہے جس کا علاج مختلف علوم میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کے نکھار میں ہے۔ واضح رہے کہ سند سے قطع نظر نقدِ متن برائے متن صرف ان متون کی مجبوری ہے جن میں اسماء الرجال اور اسانید کا اہتمام نہ کیا گیا ہو۔ ورنہ نقدِ خبر کا اصل معیار یہی ہے کہ خبر لانے والے کی تحقیق کی جائے، جس سے از خود خبر کی صداقت و کذب معلوم ہو جائے گا اور تاریخی مرویات کی چونکہ سند نہیں ہوتی اسی لیے تحقیق واقعہ کا اسلوب یہاں اسنادی کے بجائے محض عقلی ہے۔

درایت تفسیری

تفسیر میں درایت کسی نص کی ظاہری مراد کا علم، واقفیت یا معرفت کو کہا جاتا ہے۔

حافظ عبداللہ روپڑیؒ (م ۱۳۸۴ھ) لکھتے ہیں:

”درایت تفسیری کلام کے ظاہری مطلب کو کہتے ہیں جس کو اہل لسان اپنے محاورہ میں بے تکلف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی بول چال میں ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر اس کے کلام سے بے تکلف آگاہ ہو جاتے ہیں اور اس کا مطلب سمجھنے سے کوئی چیز حائل نہیں ہوتی۔ اگر بالفرض کسی موقع پر اشتراک لفظی یا کسی اور عارضہ کی وجہ سے لفظوں سے مطلب نہ سمجھا جائے تو قرآن وغیرہ متکلم کی مراد کو ظاہر کر دیتے ہیں۔“ ۷۸

حافظ صاحبؒ کے اس قول کی تائید تفسیر کے لغوی و اصطلاحی مفہوم سے بھی ہوتی ہے۔

⑥ امام راغبؒ (م ۵۰۲ھ) اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”فسر اور سفر دو مختلف الفاظ ہیں لیکن جس طرح یہ لفظوں میں ایک دوسرے کے قریب ہیں اسی طرح معنی میں بھی قریب قریب ہیں یعنی ”ظاہر کرنا“ لیکن فسر معقول معنی کو ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے۔“ ۷۹

⑦ لسان العرب میں ہے:

”فسر کے معنی ہیں اظہار و بیان۔ اس کا فعل باب ضرب و نصر دونوں سے آتا ہے اور تفسیر کا مفہوم بھی یہی ہے۔“ ۸۰

○ امام زرکشی رحمہ اللہ (م ۹۴۷ھ) فرماتے ہیں:

”تفسیر وہ علم ہے جس کی مدد سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ قرآن کی مراد سمجھی جاتی ہے (اور اس کے احکام و مسائل اور اسرار و حکم سے بحث کی جاتی ہے)“^{۸۷}

○ منج الفرقان میں ہے:

”تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں بشری استطاعت کی حد تک اس امر سے بحث کی جاتی ہے کہ الفاظ قرآنی سے اللہ کی مراد کیا ہے؟“^{۸۸}

○ امام ماتریدی رحمہ اللہ (م ۳۳۳ھ) فرماتے ہیں:

”تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خداوند کریم نے یہی مفہوم مراد لیا ہے۔“^{۸۹}

مذکورہ بالا عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کی تفسیر یا کلام الہی کی مراد جسے درایت تفسیری کہا جاتا ہے اس میں قطعیت کا پایا جانا لازمی ہے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب مراد الہی کے تعین میں منقولات پر اعتماد کیا جائے۔
مفسرین قرآن کی مراد کے لئے ایک دوسرا لفظ تاویل بھی استعمال کرتے ہیں: علمائے سلف کے ہاں تاویل سے دو معنی مراد لئے جاتے ہیں:

اول: کلام کے معنی و مفہوم کو واضح کرنا۔ اس صورت میں تاویل و تفسیر مترادف ہیں اور ان میں کوئی معنوی فرق نہیں۔ مشہور تابعی مجاہد رحمہ اللہ جب کہتے ہیں کہ ”علماء قرآن کی تاویل جانتے ہیں“ تو ان کی مراد تاویل سے تفسیر ہی ہے۔
امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ (م ۳۱۰ھ) اپنی تفسیر میں اکثر یوں کہتے ہیں: ”القول فی تاویل قوله تعالیٰ کذا و کذا“ یہاں وہ تاویل سے تفسیر ہی مراد لیتے ہیں۔

دوم: علمائے سلف کی رائے میں کسی کلام سے جو مفہوم و مراد مقصود ہے وہی تاویل ہے۔ چنانچہ اگر کلام کسی طلب یا خبر پر مشتمل ہے تو جو فعل مطلوب ہے یا جو خبر دی جا رہی ہے وہی اس کی تاویل ہے۔

معتقدین کے ہاں تاویل و تفسیر کے لفظ کو مترادف استعمال کیا گیا ہے۔ اس حوالے سے تاویل میں بھی تفسیر کی طرح قطعیت پائی جائے گی۔ کیونکہ کلام کی مراد جاننے میں تفسیر و تاویل برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ متاخرین میں سے بعض نے تفسیر سے مراد وہ تفسیری روایات لی ہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں اور تاویل سے مراد، کلام الہی سے ’ثانوی معانی‘ کا استنباط ہے جسے درایت کہتے ہیں۔

○ اس لئے سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے الاتقان میں علماء کی رائے نقل کی ہے۔

”تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہے جبکہ تاویل کا تعلق روایت کے ساتھ ہے۔“^{۹۰}

اس کا مطلب ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے اس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے ان معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا بلکہ ان الفاظ کو خاص انہی معانی پر محمول کیا جائے جو ان کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور ان معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلات علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔^{۹۱}

تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے تفسیر میں منقولات پر اعتماد

کیا جاتا ہے اور تاویل کا دار و مدار استنباط پر ہے۔

یہی وجہ کہ متاخرین مفسرین جنہوں نے اپنی تفسیروں میں تفسیر بالروایہ والدرایہ دونوں کو جمع کیا ہے انہوں نے وہاں تفسیر بالدرایہ سے مراد تاویل اور تفسیر بالرائے ہی کو مراد لیا ہے۔ مثلاً امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۵۰ھ) نے اپنی شہرہ آفاق تفسیر کا نام یوں تجویز فرمایا ہے: فتح القدیر فی فنی الروایۃ والدرایۃ

بہر حال تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے تفسیر میں منقولات پر اعتماد کیا جاتا ہے اور تاویل کا دار و مدار استنباط پر ہے۔

◎ مشہور مفسر بغوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۱۰ھ) اور الکواشی رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۸۰ھ) کا قول ہے:

”تاویل سے مراد آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنا ہے جس کی اس میں گنجائش ہو۔ وہ مفہوم آیت کے سیاق و سباق سے ہم آہنگ ہو اور کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔ بخلاف ازیں کسی آیت کے شان نزول اور واقعہ متعلقہ کے ذکر و بیان کو تفسیر کہتے ہیں۔“^{۵۳}

◎ ابوطالب ثعلبی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۲۷ھ) نے تفسیر و تاویل کی وضاحت بڑے شاندار طریق سے کی ہے، فرماتے ہیں:

”تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مجازاً جیسے الصراط کی تفسیر ’طرق‘ کے ساتھ اور صیب کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ الاول سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں ”انجام کار کی طرف رجوع لانا“ لہذا تاویل حقیقتاً ’مراد‘ کی خبر دینا ہے۔ اور تفسیر ’دلیل مراد‘ کا بیان کرنا، کیونکہ لفظ مراد کو کشف (کھولنا) کرتا ہے اور کاشف (کھولنے والا) ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْغُصَادِ﴾^{۵۴} اس کی تفسیر یہ ہے کہ مرصاد ’رصد‘ سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے: رصدتہ یعنی میں نے اس کی نگرانی کی اور تاک رکھی اور مرصاد ’رصد‘ سے مفعول کے وزن پر ہے اور اس آیت کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے برے انجام سے خوف دلایا ہے اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔“^{۵۵}

علامہ ثعلبی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۲۷ھ) نے یہاں پر تاویل کا معنی وہی بیان کیا ہے جو کہ متقدمین کے ہاں تفسیر کا معنی ہے یعنی کلام الہی کی مراد کا تعین کرنا اور جب تک قرآن کی مراد کا تعین نہ ہو تب تک اس سے حقیقی راہنمائی کا حصول ممکن نہیں۔

◎ علامہ حسین ذہبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”مذکورہ صدر اقوال میں سے جو قول اقرب الی الصواب ہے وہ یہ ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ تاویل کا درایت کے ساتھ، کیونکہ تفسیر کشف و اظہار کا نام ہے اور مراد ربانی کا اظہار جزم و ثوق کے ساتھ اسی وقت ممکن ہے جب وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ سے منقول ہو جو نزول وحی کے چشم دید گواہ اور اس سے متعلقہ واقعات و حوادث سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے۔ ان کے لئے یہ شرف کیا کم ہے کہ انہوں نے صحبت رسول سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور مشکلات قرآن کے فہم و ادراک میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کیا۔“^{۵۶}

عدل و قضاء میں درایت

جب ایک قاضی کے پاس کسی واقعہ یا حادثہ کے رونما ہونے کی خبر قضا کے لیے پہنچتی ہے تو وہ اس خبر کی تحقیق میں مختلف دلائل و شواہد پر انحصار کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ قاضی کو حتمی فیصلہ کرنے میں جو چیز مدد و معاون ثابت ہوتی ہے وہ مختلف ذرائع سے وصول ہونے والے قرائن، علامات اور اشارات ہوتے ہیں، جن کی بنیاد پر ایک قاضی اپنے فہم و فراست اور ذوق و تجربہ کو بروئے کار لا کر کوئی اٹل فیصلہ

صادر کرتا ہے، لیکن یاد رہے کہ فیصلہ کا اصل مدار یہ ذوق و تجربہ، فہم و فراست اور قرآن و اشارات نہیں ہوتے بلکہ یہ محض معاون کی حیثیت سے واقعہ کی گہرائی تک پہنچنے میں قاضی کو آسانی فراہم کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ذوق و تجربہ حدیث کی صحت و ضعف کے پہچان کے لئے ایک علامت تو ہو سکتا ہے، لیکن صرف اس کو حدیث کی درایت کے لئے معیار ٹھہرانا اور اس پر انحصار کرتے ہوئے انسانی عقل و فراست کو بنیاد بنا کر محدثین رضی اللہ عنہم کی صدیوں کی محنت اور تحقیق کا انکار کرنا چنداں مناسب نہیں۔ کیونکہ نزاع و فیصلہ کی صورت میں اعتبار ہمیشہ بینۃ کا کیا جائے گا جیسا کہ نبی اکرم ﷺ (جن کی درایت پر تمام امت متفق ہے) نے لعان والے واقعہ میں صاف فرمایا تھا:

«لَوْ رَجِمْتَ أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ رَجِمْتَ هَذِهِ»^{۵۸}

”اگر میں گواہوں کے بغیر کسی کو سنگسار کرتا تو اس عورت کو کرتا۔“

○ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اس حدیث کو باب قول النبی لو كنت راجما بغیر بینۃ کے تحت درج کیا ہے۔ گویا کہ آپ ﷺ نے ذوق اور فہم و فراست کی حد کا تعین کر دیا ہے کہ یہ حقیقت تک پہنچنے کی ایک علامت تو ہے لیکن فیصلہ کی بنیاد اس پر نہ ہوگی، لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم قضا میں قاضی کی فہم و فراست اور عقل و بصیرت کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ یہ فہم و فراست اور عقل و بصیرت ایک خاص ملکہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی قاضی کو عطا ہوتا ہے اور دیگر قرائن و علامات سے اس نعمت کو مزید چار چاند لگ جاتے ہیں۔ اسی فہم و فراست کی بناء پر حضرت سلیمان علیہ السلام کی تعریف اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں بیان فرمائی ہے:

﴿فَفَقَّهُمَهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^{۵۹}

”پس ہم نے فیصلہ (کرنے کا طریق) سلیمان کو سمجھا دیا اور ہم نے دونوں کو حکیم اور علم بخشا تھا۔“

قاضی کا قرائن و علامات کے ذریعے سے نفس واقعہ کو پہچان لینا اور اپنے فہم و فراست کو استعمال میں لاتے ہوئے کسی واقعہ ایک حتمی شکل بنا کر اس پر اپنا آخری فیصلہ صادر کر دینا علم قضا میں درایت قضائی کہلاتا ہے۔

○ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اس کی وضاحت اعلام الموقعین میں اس طرح کی ہے۔

”فہم و فراست کی دو ہی قسمیں ہیں جن سے انسان مفتی اور حاکم بن کر حق فتویٰ اور سچا حکم دے سکتا ہے۔ ایک نفس واقعہ کو صحیح طور پر سمجھ لینا، حقیقت تک قرائن، علامات اور نشانات سے پہنچ جانا اور پورا واقعہ ذہن نشین کر لینا۔ دوسرے اس واقعہ کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول سے سمجھ لینا پھر ایک کو دوسرے سے ملا دینا۔ پس جو شخص پوری کوشش سے دماغ پاشی کرے اور اپنی طاقت بھر محنت سے جدوجہد کرے تو یقیناً اسے دواجر ملتے ہیں ورنہ کم از کم ایک سے تو خالی نہیں۔“^{۶۰}

یعنی کہ قاضی کا قرائن و علامات و نشانات کے ذریعے نفس واقعہ کو پہچان لینا اور پھر کڑیاں جوڑ کر حقیقت تک پہنچ جانا عدل و قضا میں درایت کہلاتا ہے، کیونکہ عالم وہی ہے جو واقعہ کی اصلیت کو پالے پھر خدا، رسول کے حکم کو سمجھ کر اس پر جاری کرے۔

جیسے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا گواہ آپ کے کرتے کے پیچھے کے رخ سے پھٹے ہوئے ہونے سے آپ کی صداقت و براءت تک پہنچ گیا اور جیسے کہ سلیمان علیہ السلام نے یہ حکم دے کر، کہ چھری لاؤ میں اس بچے کے دو ٹکڑے کر کے ان دونوں دعوے دار ماؤں کے درمیان اسے تقسیم کر دوں، اصل ماں کو پہچان لیا اور جیسے کہ حضرت علیؓ نے اس عورت سے جو خط لے کر جاری تھی یہ فرما کر، یا تو وہ خط ہمارے حوالے کرو ورنہ ہم تیرے کپڑے اتار کر تیری تلاشی لیں گے، خط کو حاصل کر لیا اور جیسے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ

کے حکم سے ابو الحقیق کے ایک بیٹے کو سزا دی کہ وہ اس خزانے کو بتلا دے جسے انہوں نے چھپا دیا تھا اور کہا تھا کہ وہ مال سب خرچ ہو گیا۔ آپ نے فرمایا، مال بہت تھا اور کوئی اتنا زیادہ وقت نہیں گذرا، اس لئے تیری بات غلط ہے، آخر وہ خزانہ نکلوا یا اور جیسے کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو جن پر چوری کا الزام تھا، سزا دی کہ ان سے چوری کا مال برآمد کرالیں اور اگر اس پر بھی نہ نکلے تو تہمت لگانے والوں کو سزا دی جائے، اور بتلا دیا کہ یہی حکم رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

جو شخص شریعت کو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کو بنظر تامل دیکھے گا وہ پالے گا کہ وہ فہم و درایت سے پر ہیں اور جو شخص ان کے طریقے کو چھوڑ دے گا وہ لوگوں کے حقوق کو ضائع کر کے، شریعت کی طرف منسوب کرتا رہے گا۔^{۹۱}

⑤ حافظ عبد اللہ روپڑی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۴ھ) نے اپنی کتاب 'درایت تفسیری' میں اس بصیرت و فہم و فراست کو بھی درایت اجتہادی میں شامل کیا ہے جس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور اس کی حیثیت قطعی نہ ہوگی، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے خلاف بڑی عدالتوں میں اپیل کی جاسکتی ہے۔

گذشتہ امثال و واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی کی بصیرت و تجربے کی بناء پر حقیقت تک رسائی تو آسان ہوتی ہے، لیکن فیصلہ کی بنیاد مینہ پر ہی ہوگی، کیونکہ یہ حق نہیں کہ واقعہ کے تمام ظاہر پہلوؤں اور گواہوں کو نظر انداز کر کے قاضی صرف اپنی فہم و فراست اور تجربے و ذوق کی بنیاد پر فیصلہ سنا دے۔ اس طریقہ کار کو دنیا کی کسی عدالت نے آج تک قبول نہیں کیا، کجا کہ اسے حدیث مبارکہ کی صحت و ضعف کا معیار ٹھہرا دیا جائے۔ جیسا کہ بیان الفوائد میں ہے:

”بعض دفعہ اللہ اپنے بعض بندوں کو نبی کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے اسلوب کا ایسا ادراک عطا فرمادیتے ہیں کہ جس کے ذریعے وہ خبر رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں۔“^{۹۲}

⑥ مولانا تقی امینی بھی حدیث کا درایتی معیار ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”حدیث میں روشنی اور تاریکی کی پہچان کے لئے فنی ذوق کی ضرورت ہے جس کے لئے درایت لازمی ہے اور دلیل میں علامہ بلیغی کی یہ عبارت پیش کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی برسوں خدمت کر کے اس کی پسند و ناپسند سے واقفیت حاصل کرے۔ پھر کوئی اس کی پسندیدہ شے کے بارے میں کہہ دے کہ وہ اس کو ناپسند کرتا ہے تو سننے کے ساتھ ہی اس کو غلط قرار دے گا۔“^{۹۳}

دیگر علوم میں درایت

جیسا کہ گذر چکا کہ لفظ درایت کوئی اصطلاح نہیں، بلکہ ہر علم میں یہ اس علم کے مناسب معنوں کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ البتہ متاخرین کے ہاں درایت کو بطور اصطلاح تحقیق حدیث کے لیے استعمال کیا گیا ہے، لیکن وہاں بھی یہ استعمال تحقیق حدیث کے مناسب معنوں میں ہی ہوئی ہے، ناکہ متاخرین کی وہاں مراد متن کی تحقیق بذریعہ عقل یا اجتہاد وغیرہ ہے۔ چنانچہ آج کل جو کتب نحو و صرف وغیرہ میں منظر عام پر آ رہی ہیں ان میں بھی لفظ درایت لغوی معانی میں استعمال کیا جا رہا ہے۔ مثلاً علم نحو کی مشہور کتاب ہدایۃ النحو کی معروف شرح درایت النحو کے عنوان سے عام دستیاب ہے۔

حوالہ جات

- (۱) المفردات فی غریب القرآن : ص ۲۰۹
- (۲) صحیح البخاری ، ۷۹: ۷
- (۳) شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة الله البالغة، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب ، کراچی : ۲۰۸/۱
- (۴) لسان العرب : ۳۸۱/۵
- (۵) تدریب الراوی: ص ۲
- (۶) عجاج الخطیب ، محمد: اصول الحدیث علومہ و مصطلحہ ، دار الفکر ، بیروت ، ۱۹۸۹ء : ص ۷
- (۷) تدریب الراوی : ۲۱/۱
- (۸) منهج النقد فی علوم الحدیث : ص ۳۱
- (۹) أصول الحدیث علومہ و مصطلحہ : ص ۷
- (۱۰) منهج النقد فی علوم الحدیث : ص ۳۱
- (۱۱) حسین ذہبی ، محمد: التفسیر والمفسرون ، دار الکتب الحدیثہ ، مصر ۱۹۷۶ء : ۲۸/۱، ۲۹
- (۱۲) تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی : ۲۱/۱
- (۱۳) السیوطی ، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر ، الاتقان فی علوم القرآن ، سہیل اکیڈمی ، لاہور ، الطبعة الثالثة ۱۹۸۷ء : ۱۷۳/۲
- (۱۴) ابن تیمیہ ، احمد بن عبد الحلیم: مقدمہ فی اصول التفسیر ، المكتبة العلمية ، لاہور : فصل ششم، ص ۸
- (۱۵) المختصر فی علم رجال الاثر: ص ۸
- (۱۶) المفردات فی غریب القرآن ، اردو ترجمہ از شیخ الحدیث مولانا عبدہ: ص ۳۴۰
- (۱۷) لسان العرب : ۲۵۴/۱۴
- (۱۸) لسان العرب : ۲۵۴/۱۴
- (۱۹) تاج العروس : ۲۰۳/۱۹
- (۲۰) القاموس المحيط: ۳۲۹/۲
- (۲۱) تاج العروس: ۱۲۶/۱۰
- (۲۲) الجوہری ، إسماعیل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقیق أحمد عبد الغفور

- عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۹۷۹ء: ۲/۲۳۳۵
- (۲۳) ابراہیم انیس ورفاقہ: المعجم الوسيط، طبع قاہرہ، الطبعة الثانية، ۱۹۷۲ء: ص ۲۸۲
- (۲۴) المعجم الوسيط: ص ۲۸۲
- (۲۵) کیرانوی، مولانا وحید ا ل ز مان: القاموس الجديد، اردو - عربی لغت، إدارہ اسلامیات، لاہور، ۱۹۹۰ء: ص ۲۷۲
- (۲۶) تاج العروس: ۱۹/۲۰۳
- (۲۷) المفردات فی غریب القرآن: ص ۱۶۸
- (۲۸) مترادفات القرآن: ص ۳۷۹، ۳۸۰
- (۲۹) الجن: ۲۵
- (۳۰) القارعة: ۱۰، ۱۱
- (۳۱) الطلاق: ۱
- (۳۲) طاش کبری زادہ، احمد بن مصطفى، مفتاح السعاده ومصباح السياده، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۸۵ء: ۲/۱۱۳
- (۳۳) كشف الظنون عن اسامی الكتب والفنون: ۱/۱۲۳
- (۳۴) نواب صديق بن حسن خان القنوجی البخاری: ابجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۹۹ء: ۲/۲۵۶
- (۳۵) تدريب الراوی: ۱/۲۱
- (۳۶) الجزائری الدمشقی، طاهر بن صالح احمد: توجيه النظر الى اصول الاثر، بحوالہ حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۶
- (۳۷) شرح نخبة الفكر: ص
- (۳۸) خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی: الجامع لاخلق الراوی وآداب السامع، مكتبة المعارف، الرياض، ۱۹۸۳ء: ۱/۳
- (۳۹) خطبة المحقق علی تدريب الراوی: ۱/۶۵
- (۴۰) ابجد العلوم: ۲/۲۳۹
- (۴۱) تدريب الراوی: ۱/۲۱
- (۴۲) منهج النقد فی علوم الحديث: ص ۳۳
- (۴۳) تدريب الراوی: ۱/۲۲

- (۴۴) شبلی نعمان: سیرۃ النبی، مطبع معارف، طبع چہارم: ۸۴/۱
- (۴۵) تقی امینی، محمد، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ۱۹۸۶ء: ص ۱۵
- (۴۶) منہج النقد: ص ۳۳
- (۴۷) ترجمہ علوم الحدیث از رفیق چودھری: ص ۱۲۶، بحوالہ تدریب الراوی: ص ۴۳
- (۴۸) صحیح البخاری: ۵۳۱۰
- (۴۹) عبد الرؤف قادری دانا پوری: اصح السیر، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب، کراچی، ۱۹۳۲ء: ص ۲۲
- (۵۰) اصح السیر: ص ۲۳
- (۵۱) عبد العزیز رحیم آبادی: حسن البیان، اہلحدیث اکادمی، لاہور، ۱۳۸۵ھ: ص ۲۰
- (۵۲) شبلی نعمانی: سیرۃ النعمان، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی: ص ۱۶۱
- (۵۳) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۶، ۱۸۷
- (۵۴) فتح القدیر: ۳۱۷/۱
- (۵۵) قواعد فی علوم الحدیث: ص ۴۹
- (۵۶) سیرۃ النعمان: ص ۱۶۸
- (۵۷) غازی عزیز، ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت، فاروقی کتب خانہ، لاہور، سن ندارد: ص ۴۶
- (۵۸) ثناء اللہ امرتسری: اجتہاد و تقلید، اہلحدیث اکادمی، لاہور، ۱۹۶۸ء: ص ۲۲
- (۵۹) عبید اللہ بن مسعود: التوضیح والتلویح، مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ، ۱۹۷۶ء
- (۶۰) ایضاً
- (۶۱) أبجد العلوم: ص ۴۳۶
- (۶۲) محدث روپڑی، حافظ عبد اللہ: درایت تفسیری، مطبع اسٹیم پریس، امرتسر: ص ۱۲
- (۶۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۱، ۳۷، ۳۸، دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۸ھ جری - ۱۹۹۸ء
- ۳۸، ۳۷/۱:
- (۶۴) اللہب: ۴
- (۶۵) الأحقاف: ۱۵
- (۶۶) لقمان: ۱۴
- (۶۷) البقرة: ۲۲۹

- (۶۸) النصر:۱
- (۶۹) جامع الترمذی: ۲۹/۱
- (۷۰) درایت تفسیری: ص ۱۲، ۱۳
- (۷۱) عبد الحمید بن محمد: لطائف الاشارات، مطبع مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الاخيرہ ۱۹۵۰ء: ص ۸
- (۷۲) سيرة النعمان: ص ۱۹۰
- (۷۳) ترجمان القرآن لاہور، دسمبر ۱۹۵۸ء: ص ۱۶۸، ۱۶۹
- (۷۴) سيرة النبي: ۴۶/۱
- (۷۵) درایت تفسیری: ص ۱۳
- (۷۶) المفردات فی غریب القرآن: ص ۵۸۶
- (۷۷) لسان العرب: ۳۶۱/۲
- (۷۸) الاتقان: ۱۷۴/۲
- (۷۹) ابوسلامة، محمد، منهج الفرقان، مطبع شبیرا، ۱۹۳۸ء: ۶/۲
- (۸۰) الاتقان: ۱۷۴/۲
- (۸۱) ایضاً
- (۸۲) ایضاً
- (۸۳) البغوی، حسین بن مسعود: معالم التنزیل، دارالمعرفة، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۶ھ: ۳۵/۱
- (۸۴) الفجر: ۱۴
- (۸۵) الاتقان: ۱۷۴/۲
- (۸۶) التفسیر والمفسرون: ۲۲/۱
- (۸۷) مصطفى السباعی نے بھی اس عبارت کو اپنی کتاب السنة ومكانتها فی التشريع الاسلامی میں باب علامات
- الوضع فی المتن میں درج کیا ہے۔
- (۸۸) صحيح البخاری: ۵۳۱۰
- (۸۹) الانبياء: ۷۹
- (۹۰) ابن قیم الجوزية: اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ۹۴/۱

اسناد و متن..... معنی، مفہوم اور ارتقا

(۹۱) ایضاً: ۹۵/۱

(۹۲) مجیب اللہ گوندوی: بیان الفوائد فی حل شرح العقائد، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی

، ۱۹۹۲ء: ص ۸۲

(۹۳) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۹۰

باب دوم

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار
محدثین کرام رحمہ اللہ کے اصولوں کی روشنی میں

فصل اوّل

اسنادِ حدیث کی تحقیق کے محدثانہ اصول

- ◎ راوی کا کردار (عدالت)
- ◎ راوی کی صلاحیت (ضبط)
- ◎ اتصال سند
- ◎ سند کا علت و شذوذ سے خالی ہونا

اسناد حدیث کی تحقیق کے اصول

ابتدائی

تحقیق سند کا آغاز ابتدائے اسلام سے ہی ہو گیا تھا۔ بطور خاص اس امر نے اس وقت شدت اختیار کی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت ہوئی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مسند خلافت پر متمکن ہوئے۔ خلافت عثمانیہ میں عبداللہ بن سبا یہودی کا ظہور ہوا جس کا فتنہ بالآخر شہادت عثمان رضی اللہ عنہ پر منتج ہوا۔ یہی وہ پہلا شخص ہے جس نے دین و مذہب کے نام پر جھوٹے افکار و نظریات پیش کیے اور درپردہ اسلام کو مٹانے کی تحریک چلائی، حدیث رسول ﷺ کے سلسلے میں سب سے پہلے اسی نے جھوٹ بولا، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے امام شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔^۱ اس کے بعد لوگ انتشار و افتراق کا شکار ہو گئے۔ لوگوں کی ایک جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ اور ایک جماعت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مل گئی۔ مسلمانوں کی باہمی جنگیں ہوئیں اور اتحاد امت ہمیشہ کے لیے پارہ پارہ ہو گیا۔ اس فتنہ کا بنیادی سبب لوگوں کے متعارض سیاسی و مذہبی افکار و نظریات میں تعصب تھا اور پھر اسی تعصب کی بنا پر حدیث رسول میں کذب بیانی کا آغاز ہوا۔

جب اہل علم اور محدثین رحمہم نے یہ صورتحال دیکھی تو حدیث بیان کرنے والے راویوں کی تحقیق و تفتیش شروع کر دی اور روایات کی اسناد کے بارے میں پوچھنا شروع کر دیا۔

◎ امام ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) فرماتے ہیں:

لم یكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم^۲

”وہ (وقع فتنہ سے قبل) اسناد کے متعلق سوال نہیں کرتے تھے لیکن جب فتنہ واقع ہو گیا تو انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اپنے آدمیوں کے نام ذکر کرو۔ پھر اہل سنت کو دیکھا جاتا اور ان کی حدیث قبول کر لی جاتی اور اہل بدعت کو دیکھا جاتا اور ان کی حدیث قبول نہ کی جاتی۔“

◎ امام ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) کا یہ قول امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) نے بھی نقل فرمایا ہے۔^۳

◎ امام ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) کا ہی ایک دوسرا قول امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے یوں نقل فرمایا ہے:

لم یكونوا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت نظروا من كان من أهل السنة أخذوا حديثه ومن كان من أهل البدعة تركوا حديثه^۴

”وہ (پہلے) اسناد کے متعلق سوال نہیں کرتے تھے حتیٰ کہ فتنہ واقع ہوا۔ جب فتنہ واقع ہوا تو انہوں نے دیکھنا شروع کیا کہ کون اہل سنت میں سے ہے اور کون اہل بدعت میں سے؟ پھر وہ اہل سنت کی حدیث قبول کر لیتے اور اہل بدعت کی حدیث چھوڑ دیتے۔“

◎ امام ابن سیرین رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) کا ایک اور معروف قول یہ ہے:

إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم^۵

”بلاشبہ یہ علم (حدیث) دین ہے اس لیے تم دیکھا کرو کہ اپنا دین کس سے لے رہے ہو۔“

○ ربیع بن خثیم رضی اللہ عنہ (م ۶۴ھ) نے ایک روایت بیان کی کہ جو شخص یہ کلمات لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد، یحییٰ ویمیت، وهو علی کل شیء قدير ادا کرتا ہے اس کے لیے فلاں فلاں اجر ہے تو امام شعبی رضی اللہ عنہ (م ۱۰۳ھ) نے ان پوچھا کہ تمہیں یہ حدیث کس نے بیان کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ عمرو بن میمون (م ۷۵ھ) نے۔ انہوں نے پھر پوچھا کہ عمرو رضی اللہ عنہ (م ۷۵ھ) کو یہ حدیث کس نے بیان کی؟ تو ربیع رضی اللہ عنہ (م ۶۴ھ) نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ نے۔^۷

* رواقہ سند کی تحقیق کا سلسلہ یوں ہی جاری رہا حتیٰ کہ ایک وقت ایسا آیا کہ سند کے متعلق سوال ضروری ہو گیا، اس کے بغیر کوئی چارہ نہ رہا اور اس میں بالکل بھی غفلت نہ کی جاتی۔

○ عتبہ بن حکیم رضی اللہ عنہ (م ۱۲۷ھ) بیان کرتے ہیں کہ وہ اسحاق بن ابی فروہ رضی اللہ عنہ (م ۱۴۴ھ) کے پاس تھے اور ان کے پاس امام زہری رضی اللہ عنہ (م ۱۲۵ھ) بھی موجود تھے۔ ابن ابی فروہ رضی اللہ عنہ (م ۱۴۴ھ) نے بیان کرنا شروع کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہے۔ اس پر امام زہری رضی اللہ عنہ (م ۱۲۵ھ) نے فوراً انہیں کہا:

قاتلک اللہ یا ابن ابی فروہ ما أجزأك علی اللہ، ما تسند حدیثک^۸

”اے ابن ابی فروہ! اللہ تمہیں تباہ کرے! تم نے اللہ پر کتنی جرأت کی کہ تم اپنی حدیث کی سند بیان نہیں کرتے۔“

○ امام ابن ابی الزناد رضی اللہ عنہ (م ۱۷۴ھ) نے فرمایا ہے کہ مجھے ہشام بن عروہ رضی اللہ عنہ (م ۱۴۴ھ) نے کہا:

إذا حدثت بحديث، أنت منه في ثبت، فخالفتك انسان، فقل: من حدثك هذا؟ فاني حدثت بحديث، فخالفتني فيه رجل، فقلت: هذا حدثني به ابی فأنت من حدثك؟ فجف^۹

”جب تم کوئی حدیث بیان کرو، تمہیں اس کے متعلق پورا وثوق حاصل ہو، پھر کوئی انسان تمہاری مخالفت کرے تو اس سے پوچھو کہ تمہیں یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ چنانچہ میں نے ایک حدیث بیان کی، پھر اس کے متعلق ایک آدمی نے میری مخالفت کی تو میں نے کہا کہ یہ حدیث تو مجھے میرے باپ نے بیان کی ہے تمہیں یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ تو وہ خشک ہو گیا۔“

* اس طرح اہل علم کی نگاہوں میں سند کی اہمیت بڑھتی گئی اور اسے حدیث کا اہم ترین رکن اور دین کا حصہ قرار دے دیا گیا۔

○ چنانچہ امام عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ عنہ (م ۱۸۱ھ) کا یہ قول معروف ہے:

الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء^{۱۰}

”اسناد دین کا حصہ ہیں، اگر اسناد نہ ہوتیں تو کوئی جو چاہتا کہتا پھرتا۔“

○ اسی طرح امام عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ عنہ (م ۱۸۱ھ) نے یہ بھی فرمایا ہے:

بيننا وبين القوم القوائم يعني الإسناد^{۱۱}

”ہمارے درمیان اور لوگوں کے درمیان (مضبوط) بنیادیں ہیں (یعنی اسناد ہیں)۔“

○ امام موصوف رضی اللہ عنہ کا ایک قول یہ بھی ہے:

مثل الذي يطلب أمر دينه بلا إسناد كمثل الذي يرتقى السطح بلا سلم^{۱۲}

”جو دین کی کوئی بات بلا سند حاصل کرتا ہے اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی بغیر سیڑھیوں کے چھت پر چڑھنا چاہتا ہو۔“

○ امام سفیان ثوری رضی اللہ عنہ (م ۱۶۱ھ) نے فرمایا ہے:

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

الإسناد سلاح المومن فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل؟^{۱۲}
 ”اسناد مومن کا ہتھیار ہے، اگر اس کے پاس ہتھیار ہی نہ ہو تو وہ کس چیز سے جنگ کرے گا؟“

◎ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے فرمایا ہے:

مثل الذي يطلب الحديث بلا إسناد كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى وهو لا يدري
 ”بلا اسناد حدیث طلب کرنے والے کی مثال رات کو ککڑیاں چننے والے اس شخص کی طرح ہے جو ککڑیوں کی گٹھری اٹھاتا ہے لیکن نہیں جانتا
 کہ اس میں ایک سانپ بھی چھپا ہوا ہے۔“^{۱۳}

◎ امام شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۶۰ھ) کا قول ہے:

كل حديث ليس فيه أنا وحدثنا فهو خل وبقل^{۱۴}
 ”ہر وہ حدیث جس میں انا اور حدثنا نہیں وہ سرکہ اور سبزی کی مانند ہے۔“

◎ امام موصوف رحمہ اللہ کا ایک دوسرا قول یوں ہے:

كل حديث ليس فيه حدثنا وأخبرنا مثل الرجل بالفلاة معه البعير ليس له خطام^{۱۵}
 ”ہر وہ حدیث جس میں حدثنا اور أخبرنا نہ ہو ایسے شخص کی طرح ہے جس کے پاس کسی چٹیل میدان میں بغیر لگام کے اونٹ ہو۔“

◎ امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) سند کے متعلق فرماتے ہیں:

لا يصلح أن يرقى السطح إلا بدرجة^{۱۶}
 ”بغیر سیڑھی کے چھت پر چڑھنا ممکن نہیں۔“

* یوں مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ ائمہ نقاد کے اذہان میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ سند روایت حدیث کا ایک ایسا لازمی جز ہے جسے اس سے جدا نہیں کیا جاسکتا اور پھر وہ مختلف اسالیب سے تحقیق سند میں محو ہو گئے۔ سند کی اسی اہمیت کے پیش نظر صحیح سنت نبوی کے حصول، اسناد کی تحقیق اور علو سند کی طلب میں ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے طویل اسفار بھی کیے، حتیٰ کہ بعض اوقات تو صرف ایک حدیث کی سند کی خاطر مہینوں کے پر مشقت سفر طے کیے۔ یہ سلسلہ بھی عہد صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہی جاری و ساری ہے۔ چنانچہ ائمہ نے اس عنوان سے اپنی کتابوں میں مستقل ابواب قائم کیے ہیں اور ان میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اسفار علمیہ کا تذکرہ کیا ہے۔

◎ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اس بارے میں اپنی الجامع الصحیح میں دو عنوان قائم کیے ہیں:

① باب الخروج في طلب العلم

② باب الرحلة في المسئلة النازلة

◎ امام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ھ) نے اپنی سنن میں ایک باب یوں قائم کیا ہے:

باب الرحلة في طلب العلم والعناء فيه

◎ علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تصنیف فرمایا ہے جس کا نام الرحلة في طلب العلم ہے۔

اس ضمن میں چند واقعات و اقوال حسب ذیل ہیں:

◎ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے ترجمۃ الباب میں ذکر فرمایا ہے:

ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد^{٤٤}
 ”حضرت جابر بن عبد الله رضی اللہ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث حاصل کرنے کے لیے ایک ماہ کا سفر کیا۔“

اس واقعہ کی تفصیل فتح الباری میں یوں مذکور ہے:

”حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ مجھے ایک صحابی کے متعلق یہ اطلاع ملی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی ہے۔ میں نے فوراً اونٹ خریدا، اس پر کجاوہ کسا اور اس صحابی کی طرف ایک ماہ کا سفر طے کر کے ملک شام پہنچا۔ یہ صحابی عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ تھے۔ میں نے ان کے دربان سے کہا کہ جا کر کہو کہ دروازہ پر جابر کھڑا ہے۔ انہوں نے سنتے ہی پوچھا کہ کون ابن عبد اللہ؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو وہ فوراً باہر آئے اور گلے ملے۔ میں نے کہا مجھے ایک حدیث کے متعلق اطلاع ملی تھی کہ آپ نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ مجھے یہ خدشہ لاحق ہوا کہ کہیں میں مرجاؤں اور اس حدیث کے علم سے محروم ہی رہوں۔ یہ سن کر حضرت عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ نے وہ حدیث ان کے سامنے بیان کر دی۔“^{٤٥}

○ حضرت عبد اللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

”ایک صحابی سفر کر کے حضرت فضالہ بن عبید کے پاس مصر پہنچے، اس وقت وہ اپنی اونٹنی کو چارہ کھلا رہے تھے۔ وہ ان کو دیکھتے ہی پکار اٹھے، مرحبا! اس صحابی نے حضرت فضالہ رضی اللہ عنہ سے کہا، میں آپ کی زیارت کے لیے نہیں آیا ہوں، بلکہ میں تو اس غرض سے آیا ہوں کہ میں نے اور آپ نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی تھی، مجھے امید ہے کہ وہ آپ کے علم میں ہی ہوگی۔ فضالہ رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ وہ کون سی حدیث ہے؟ اس صحابی نے بیان کیا کہ جس میں یہ اور یہ ہے الخ۔“^{٤٦}

○ حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے متعلق بھی مروی ہے کہ انہوں نے ایک حدیث سننے کے لیے مصر تک طویل سفر کیا۔^{٤٧}

○ عبید اللہ بن عدی رضی اللہ عنہ (م ۹۰ھ) بیان کرتے ہیں:

”مجھے ایک حدیث کے متعلق پتہ چلا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کا علم ہے اور ساتھ ہی یہ خدشہ بھی لاحق ہوا کہ اگر ان کا انتقال ہو گیا تو پھر وہ حدیث مجھے کسی اور سے نہیں ملے گی تو میں فوراً سفر پر روانہ ہوا اور ان کے پاس عراق جا پہنچا۔“^{٤٨}

○ کثیر بن قیس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص مدینہ سے دمشق صرف اس لیے آیا کہ حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث سنے

اور پھر حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ نے اس کے سامنے وہ حدیث بیان کر دی۔^{٤٩}

○ بسر بن عبید رضی اللہ عنہ (م ۱۰۰ھ) بیان کرتے ہیں کہ میں صرف ایک حدیث کی خاطر شہر شہر کا سفر کیا کرتا تھا۔^{٥٠}

○ ابو العالیہ رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) کا قول ہے:

”ہم بصرہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایات سنتے تھے مگر جب تک مدینہ جا کر خود ان کی زبان سے نہ سن لیتے راضی نہ ہوتے۔“^{٥١}

○ سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ (م ۹۴ھ) فرمایا کرتے تھے:

إني كنت لأسافر مسيرة الأيام والليالي في طلب الحديث الواحد^{٥٢}

”میں ایک حدیث کے لیے کئی کئی دنوں اور راتوں کا سفر کیا کرتا تھا۔“

○ علامہ خطیب بغدادی رضی اللہ عنہ (م ۴۶۳ھ) نے فرمایا ہے:

وقد رحل خلق من العلماء قديما وحديثا إلى الاقطار البعيدة طلبا للعلم^{٥٣}

”قدیم و جدید علماء کی ایک بڑی جماعت نے علوسند کی طلب میں دور دراز علاقوں کا سفر کیا ہے۔“

○ امام سخاوی رضی اللہ عنہ (م ۹۰۲ھ) نے فرمایا ہے:

و لم یزل السلف والخلف من الائمة یعتنون بالرحلة ۛ

”ائمہ سلف و خلف ہمیشہ (طلب حدیث کے لیے) اسفار کا اہتمام کرتے رہے ہیں۔“

مذکورہ بالا واقعات اور اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ حدیث کے لیے اسناد وہی حیثیت اختیار کر گئی جو کسی بھی عمارت کے لیے اس کی بنیاد کی ہوتی ہے اور یہ بات معروف ہو گئی کہ جیسے بنیاد کے بغیر عمارت کا اور روح کے بغیر بدن کا قیام ناممکن ہے اسی طرح سند کے بغیر حدیث کا تصور بھی ناممکن ہے۔ یوں حدیث دو حصوں کا نام بن گئی، سند اور متن۔ ایک متن جتنی سندوں سے مروی ہوتا محدثین رحمہم اللہ اسے اتنی ہی احادیث قرار دیتے لیکن اگر کسی متن کی ایک سند بھی نہ ہوتی تو اسے کچھ حیثیت نہ دیتے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا فتنے بڑھتے گئے، باطل عقائد و نظریات جنم لینے لگے، اپنے اپنے افکار کی تائید و تقویت میں روایات گھڑی جانے لگیں تو محدثین رحمہم اللہ کی تحقیق میں بھی مزید شدت آتی گئی اور وہ نقد حدیث کے کڑے سے کڑے اصول مقرر کرتے گئے۔

نقد سند کے حوالے سے محدثین رحمہم اللہ نے بنیادی طور پر تین چیزوں کا لحاظ رکھا ہے:

① راوی کا کردار (عدالت) ② راوی کی صلاحیت (ضبط) ③ اتصال سند

ان اصولوں کا بیان آئندہ اوراق میں بالاختصار پیش کیا جائے گا۔ لیکن اس سے پہلے یہ بات ذکر کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سند کا یہ اہتمام جو ائمہ سلف و خلف رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ نے کیا ہے صرف اس امت کا ہی خاصہ ہے، یہ نعمت کسی دوسری قوم کو حاصل نہیں۔ چنانچہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے اسناد کے بارے میں فرمایا ہے کہ

أصل الاسناد أولا خصیصة فاضلة من خصائص هذه الأمة ۛ

”اسناد کا اہتمام صرف اس امت کے خصائص میں سے ایک خصوصیت ہے۔“

⑥ امام ابو حاتم رازی رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) نے فرمایا ہے:

لم یکن فی أمة من الامم منذ خلق الله آدم أمةاء یحفظون آثار نبیہم إلا فی هذه الأمة ۛ

”جب سے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا ہے اس وقت سے آج تک کسی بھی امت نے اپنے نبیوں کے آثار کی حفاظت نہیں کی سوائے اس امت کے۔“

⑥ امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کا قول ہے:

نقل الثقة كذلك یبلغ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خص الله به المسلمین دون سائر أهل الملل كلها ۛ

”ثقہ راوی کا ثقہ راوی سے (کوئی بات) نقل کرنا حتیٰ کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے، یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے تمام ملتوں میں صرف مسلمانوں کو ہی عطا فرمائی ہے۔“

⑥ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) نے نقل فرمایا ہے:

الاسناد خصیصة لهذه الأمة ۛ

”اسناد صرف اس امت کی خصوصیت ہے۔“

⑥ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے فرمایا ہے:

الاسناد من خصائص هذه الأمة ومن خصائص الإسلام ثم هو فی الإسلام من خصائص أهل السنة ۛ

”اسناد اس امت کی ایک خصوصیت ہے، یہ (پہلے) اسلام کی خصوصیت ہے اور پھر اسلام میں اہل السنۃ کی خصوصیت ہے۔“

◎ ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

علم الإسناد مما خص الله به أمة محمد ﷺ وجعله سلماً إلى الدراية فأهل الكتاب لا إسناد لهم^{۳۳}
”اسناد و روایت کا علم ایسی خصوصیت ہے جو اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمد ﷺ کو عنایت فرمائی ہے، اسے درایت کے لیے سیڑھی بنایا ہے اور اہل کتاب کے پاس کوئی اسناد نہیں۔“

اسناد حدیث کی تحقیق کے اصولوں کو ہم چار مباحث کے تحت بیان کریں گے:

- ◎ راوی کا کردار (عدالت)
- ◎ راوی کی صلاحیت (ضبط)
- ◎ اتصال سند
- ◎ سند کا علت و شذوذ سے خالی ہونا

بحث اول: راوی کا کردار (عدالت)

کسی بھی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے محدثین رحمہم اللہ کی مقرر کردہ اساسی شرائط میں سے ایک عدالت اور دوسری ضبط ہے۔ متقدم محدثین رحمہم اللہ نے ان شرائط کی طرف اشارہ تو کیا تھا مگر ان کے نام متعین نہیں کیے تھے، جیسا کہ

◎ امام شعبہ بن جراح رحمہم اللہ (م ۱۶۰ھ) سے جب دریافت کیا گیا کہ کس شخص کی روایت کو ترک کر دینا چاہیے، تو انہوں نے فرمایا:

① جب کوئی معروف لوگوں سے ایسی حدیث بیان کرے جسے معروف لوگ نہ جانتے ہوں تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے۔

② جس پر حدیث کے بارے میں کوئی تہمت لگی ہو اس کی حدیث ترک کر دی جائے۔

③ جب کوئی بکثرت غلطیاں کرے تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے۔

④ جب کوئی ایسی حدیث روایت کرے جس کے غلط ہونے پر اتفاق ہو تو اس کی روایت ترک کر دی جائے۔

ان کے علاوہ جو لوگ ہوں ان کی روایت قبول کر لینی چاہیے۔“^{۳۴}

◎ امام ابن مہدی رحمہم اللہ (م ۱۹۸ھ) نے فرمایا کہ تین آدمیوں سے حدیث نہ لی جائے:

① جس پر جھوٹ کی تہمت ہو۔

② ایسا بدعتی جو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے۔

③ ایسا شخص جس پر وہم اور غلطی غالب ہو۔“^{۳۵}

◎ امام ابن مبارک رحمہم اللہ (م ۱۸۱ھ) نے فرمایا کہ چار آدمیوں سے حدیث نقل نہ کی جائے:

① بہت زیادہ غلطیاں کرنے والا جو رجوع نہ کرے۔

② بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا۔

③ بدعتی جو اپنی بدعت کی طرف بلائے۔

④ ایسا شخص جو حدیث حفظ نہ کرے مگر اپنے حافظے سے حدیث بیان کرے۔“^{۳۶}

◎ امام مالک رحمہم اللہ (م ۱۷۹ھ) نے فرمایا کہ چار طرح کے آدمیوں سے علم (حدیث) حاصل کرنا جائز نہیں:

① بیوقوف، جس کی بے وقوفی ظاہر ہو خواہ وہ بہت زیادہ روایت کرنے والا ہی ہو۔

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

② جھوٹا، جو عام گفتگو میں جھوٹ بولتا ہو، اگرچہ اس پر حدیث نبوی میں جھوٹ بولنے کا اتہام نہ بھی ہو۔

③ بدعتی، جو لوگوں کو اپنی بدعت کی طرف بلائے۔

④ ایسا شیخ جو بڑا فضل والا اور عبادت گزار ہو مگر جو حدیث بیان کر رہا ہے اسے نہ جانتا ہو۔“ ۳۷

○ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) سے دریافت کیا گیا کہ کس شخص سے حدیث نقل کی جائے تو انہوں نے فرمایا:
”سب سے نقل کی جائے سوائے تین قسم کے لوگوں کے:

① بدعتی جو اپنی بدعت کی طرف دعوت دے۔

② بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا۔

③ ایسا شخص جو حدیث کے معاملے میں غلطیاں کرے، پھر جب اسے اس کی غلطی بتائی جائے تو تسلیم نہ کرے۔“ ۳۸

○ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے فرمایا:

”جس کی غلطیاں بہت زیادہ ہوں اس کی حدیث قبول نہ کی جائے۔“ ۳۹

اس قسم کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ متقدم محدثین رحمہم اللہ نے ان شروط کا ذکر تو کیا تھا مگر انہیں کوئی خاص نام نہیں دیا تھا۔ پھر متاخر محدثین رحمہم اللہ کے سامنے یہ تمام اقوال موجود تھے۔ انہوں نے ان میں غور و فکر کر کے دو لفظوں میں ان کا خلاصہ پیش کر دیا: ایک عدالت اور دوسرا ضبط۔ ان شرائط کا بیان آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

عدالت کا معنی و مفہوم

لغوی مفہوم

* لفظ عدالت عدل سے ماخوذ ہے اور عدل کا معنی ہے انصاف اور یہ ظلم و جور کی ضد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ قرآن میں

بھی یہ لفظ ان معنوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ۴۱

”انصاف کرو، یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔“

✽ عدل کا ایک معنی فدیہ بھی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ ۴۲

”اور اس سے کوئی فدیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔“

✽ عدل کا ایک معنی مساوات، مثل اور نظیر بھی ہے۔ قرآن میں ہے کہ

﴿وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ ۴۳

”اور وہ اپنے رب کے ساتھ شریک ٹھہراتے ہیں۔“

یعنی دوسروں کو اپنے رب کے برابر قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے امام زین الدین رازی رحمہ اللہ (م ۷۷۷ھ) نے فرمایا ہے:

العاذل المشرک الذی يعدل برہ ۴۴

”عادل وہ مشرک ہے جو (دوسروں کو) اپنے رب کے برابر قرار دیتا ہے۔“

✽ عدل ایسے شخص کو بھی کہا جاتا ہے جس کی بات اور حکم پسندیدہ ہو۔ قرآن میں ہے کہ

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^{۴۸}

”اور اپنے میں سے دو عادل شخص گواہ مقرر کر لو۔“

اس آیت میں موجود لفظ عدل کی تفسیر خود اللہ تعالیٰ نے دوسرے مقام پر ان لفظوں میں فرمائی ہے:

﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^{۴۹}

”ایسے گواہ جنہیں تم پسند کرتے ہو۔“

لفظ عدل کو اس معنی میں حضرت عمر بن خطابؓ نے بھی استعمال فرمایا تھا۔ انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے کہا تھا کہ

أنت عندنا العدل الرضا فماذا سمعت؟^{۵۰}

”آپ ہمارے نزدیک پسندیدہ عادل شخص ہیں (فرمائیے) آپ نے کیا سنا ہے؟“

اصطلاحی مفہوم

اصطلاح محدثین رحمہم اللہ میں عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ راوی مسلمان، بالغ اور عاقل ہو، اسباب فسق سے محفوظ، اسلامی آداب

و اخلاق کا پابند اور ان کے برخلاف امور سے اجتناب کرنے والا ہو۔^{۵۱}

◎ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے عدالت کی تعریف یوں فرمائی ہے:

من عرف بأداء فرائضه ولزوم ما أمر به، وتوقى ما نهى عنه، وتجنب الفواحش المسقطه وتحري الحق والواجب في أفعاله ومعاملته والتوقى في لفظه بما يثلم الدين والمروة فمن كانت هذه حاله فهو الموصوف بأنه عدل في دينه ومعروف بالصدق في حديثه^{۵۲}

” (عادل راوی وہ ہے) جو فرائض و اوامر کی تعمیل کرنے والا ہو، ممنوع امور اور فواحش سے بچنے والا ہو، اپنے افعال و معاملات میں طالب حق ہو اور غیر شرعی و غیر اخلاقی کاموں سے اجتناب کرنے والا ہو، جس شخص میں یہ اوصاف موجود ہوں وہ مستحق ہے کہ اسے دین میں عادل اور روایت حدیث میں صادق قرار دیا جائے۔“

◎ امام صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے بھی اس سے ملتی جلتی ہی عدالت کی تعریف بیان فرمائی ہے۔^{۵۳}

◎ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

والمراد بالعدل: من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة^{۵۴}

”عادل شخص وہ ہے جس میں ایسی قوت موجود ہو جو اسے تقویٰ و اخلاقیات اپنانے پر آمادہ کرے اور تقویٰ سے مراد شرک، فسق اور بدعت جیسے برے اعمال سے اجتناب ہے۔“

خلاصہ کلام یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کی نظر میں عدالت راوی سے مراد یہ ہے کہ راوی کو دینی امور میں استقامت تامہ حاصل ہو اور وہ اسباب فسق اور غیر اخلاقی امور سے مکمل طور پر بچنے والا ہو۔

* یہاں یہ بات واضح رہے کہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عادل راوی سے کبھی بھی کوئی غلطی نہ ہوئی ہو یا اس سے کوئی معمولی گناہ بھی سرزد نہ ہوا ہو، کیونکہ یہ تو ممکن ہی نہیں۔ بلاشبہ ساری اولادِ آدم خطا کار ہے لیکن ان خطا کاروں میں بہترین شخص وہ ہے جو فوراً توبہ کر لے۔^{۵۵} لہذا وہ راوی عادل ہی ہوگا جس میں معمولی غلطیاں موجود ہوں، کبھی گناہ ہو جائے تو وہ فوراً توبہ کر لے، کسی گناہ پر اصرار

نہ کرے اور لوگوں میں اس کی اچھی شہرت غالب ہو۔ یہ وضاحت خود ائمہ و محدثین رحمہم اللہ نے بھی فرمادی تھی۔

◎ خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۱۳ھ) نے سعید بن مسیب رحمہم اللہ (م ۹۴ھ) کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

لیس من شریف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب لا بد ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه، من كان فضله أكثر من نقصه^{۵۶}

”کوئی شریف شخص ہو، عالم دین ہو یا سلطنت پر فائز ہو اس میں کوئی نہ کوئی عیب ضرور ہوتا ہے مگر (مقصود یہ ہے کہ) لوگوں میں ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے عیوب ذکر نہیں کیے جاتے اور ان کا فضل ان کے نقص سے زیادہ ہوتا ہے۔“

◎ اسی طرح امام ابن الوزیر رحمہم اللہ (م ۸۴۰ھ) نے امام شافعی رحمہم اللہ (م ۲۰۴ھ) کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

لو كان العدل من لا ذنب له لم نجد عدلا، ولو كان كل مذهب عدلا لم نجد مجروحا، ولكن العدل من اجتنب الكبائر وكانت محاسنه أكثر من مساوئه^{۵۷}

”اگر عادل شخص وہ ہو جس کا کوئی گناہ نہ ہو تو ہم ایسے کسی عادل شخص کو نہیں پاتے اور اگر ہر گناہگار شخص عادل ہو تو ہم کسی مجروح کو نہیں پاتے، تاہم عادل وہ ہے جو کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنے والا ہو اور اس کی اچھائیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں۔“

* عدالت کا ایک دوسرا مفہوم بھی کچھ لوگوں نے بیان کیا ہے کہ ”عدالت صرف ظاہری طور پر اظہارِ اسلام اور غیر شرعی امور سے

اجتناب کا نام ہے، لہذا ہر مجہول مسلمان بھی عادل قرار پائے گا۔“ جیسا کہ امام ابن اثیر جزری رحمہم اللہ (م ۶۰۶ھ) نے ایک قوم کے حوالے سے اور خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۱۳ھ) نے اہل عراق کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔^{۵۸}

ان لوگوں نے اپنے اس موقف کی تائید میں ایک دلیل یہ پیش کی ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: «أن أعرابيا جاء إلى النبي ﷺ فقال إني رأيت الهلال فقال: أ تشهد أن لا إله إلا الله؟ قال نعم، قال أ تشهد أن محمدا رسول الله؟ قال نعم، قال: فأذن في الناس يا بلال! أن يصوموا غدا»^{۵۹}

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے کہ ایک دیہاتی نے رسول اللہ ﷺ سے آکر کہا کہ میں نے رمضان کا چاند دیکھ لیا ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تو شہادت دیتا ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں؟ اس نے کہا ”ہاں“۔ پھر آپ ﷺ نے دریافت کیا، کیا تو شہادت دیتا ہے کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؟ تو اس نے کہا ”ہاں“۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے بلال! لوگوں میں اعلان کر دو آئندہ کل روزہ رکھیں۔“

اس روایت میں ان حضرات کا مسئلہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دیہاتی کے صرف ظاہری اسلام کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی خبر قبول فرمائی ہے لہذا کسی بھی شخص کا ظاہری اسلام اس کے عادل ہونے کے لیے کافی ہے۔ ان کی اس دلیل کا مختصر اور جامع جواب یہ ہے کہ جس شخص کی خبر کو نبی کریم ﷺ نے قبول فرمایا وہ صحابی تھا اور امت کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم عادل ہیں۔^{۶۰} خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۱۳ھ) نے ان حضرات کے دیگر دلائل بھی ذکر کر کے ان کا مناقشہ کیا ہے اور ان کی تردید فرمائی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ عدالت ظاہری اسلام سے زائد چیز ہے جو راوی کے افعال و احوال کی تحقیق و تفتیش کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔^{۶۱} بالفاظ دیگر کوئی بھی راوی اس وقت تک عادل قرار نہیں دیا جائے گا جب تک اس کے اعمال و افعال اور تصرفات و معاملات کی مکمل تحقیق اور اس کے ہر قسم کے عیوب کے کشف و اظہار کی ہر ممکن کوشش نہ کر لی جائے۔

راوی اور گواہ کی تعدیل میں فرق

ائمہ محدثین رحمہم اللہ نے راوی اور گواہ کی تعدیل میں فرق کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ گواہ کی تعدیل کے سلسلہ میں دو آدمیوں کی شہادت ضروری ہے جب کہ راوی کی عدالت فرد واحد کی شہادت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ چنانچہ

○ حافظ ابن صلاح رحمہم اللہ (م ۶۴۳ھ) نے نقل فرمایا ہے:

والصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره: أنه يثبت في الرواية بواحد، لأن العدد لم يشترط في قبول الخبر، فلم يشترط في جرح راويه وتعديله بخلاف الشهادة^{۳۲}

”صحیح مذہب وہ ہے جسے خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۶۴۳ھ) وغیرہ نے اختیار کیا ہے کہ روایت میں فرد واحد کے ساتھ بھی (عدالت) ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ قبولِ خبر کے سلسلے میں عدد مشروط نہیں، لہذا راوی کی جرح و تعدیل میں یہ شرط نہیں لگائی جائے گی برخلاف شہادت کے۔“

○ خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۶۴۳ھ) نے فرمایا ہے:

ویدل علی ذلك: أنه قد ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فوجب لذلك أن يقبل في تعديله واحد^{۳۳}

”اس موقت کی دلیل یہ بات بھی ہے کہ یقیناً خبر واحد پر عمل کا وجوب ثابت ہے لہذا یہ بھی واجب ہوا کہ راوی کی تعدیل میں ایک شخص کی گواہی قبول کی جائے۔“

○ خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۶۴۳ھ) مزید فرماتے ہیں:

”یہ ضروری ہے کہ جس خبر کے ساتھ حکم ثابت ہوتا ہے اس میں اُس خبر سے زیادہ قوت ہو جس کے ساتھ وہ صفت ثابت ہوتی ہے جس کے ثبوت سے حکم واجب ہوتا ہے۔ یعنی تعدیل شاہد تعدیلِ راوی سے زیادہ قوی ہونی چاہیے اور وہ اس طرح ہوگی کہ تعدیلِ شاہد کے لیے کم از کم دو افراد اور تعدیلِ راوی کے لیے کم از کم ایک فرد کی شہادت کافی قرار دی جائے۔“^{۳۴}

○ امام صنعانی رحمہم اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے نقل فرمایا ہے:

”امام فخر الدین رازی رحمہم اللہ (م ۶۰۶ھ) اور سیف الدین آمدی رحمہم اللہ (م ۶۳۱ھ) کی بھی یہی رائے ہے کہ راوی کے تزکیہ کے لیے ایک فرد اور گواہ کے تزکیہ کے لیے دو افراد کی گواہی کافی ہے۔“^{۳۵}

تاہم کچھ اہل علم نے راوی و شاہد کے مابین کوئی فرق نہیں کیا اور انہوں نے دونوں کے لیے فرد واحد کی شہادت کو ہی کافی قرار دیا ہے۔ یہ رائے قاضی ابوبکر باقلانی رحمہم اللہ (م ۴۰۳ھ) وغیرہ نے اختیار کی ہے۔^{۳۶}

صحیح مسلم کے مقدمہ کی شرح میں امام نووی رحمہم اللہ (م ۶۷۶ھ) نے روایت اور شہادت میں چھ فروق کی وضاحت کی ہے۔ جن میں سے کچھ فروق حسب ذیل ہیں:

① شہادت میں مذکر ہونا شرط ہے، یہ شرط روایت میں نہیں۔

② شہادت میں آزادی شرط ہے جبکہ روایت میں یہ شرط نہیں۔

③ شہادت میں تعدد شرط ہے جبکہ روایت میں نہیں۔

④ شہادت میں عدم قرابت اور عدم عداوت شرط ہے جبکہ روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد آپ سے روایت کرتی ہے بلکہ ہر بچہ اپنے باپ سے روایت بیان کرتا ہے۔

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

⑤ شہادت میں واقعہ کو آنکھوں سے دیکھنا ضروری ہے جبکہ روایت میں نابینا شخص بھی معتبر ہے۔ وغیرہ وغیرہ
امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) نے بھی صحیح مسلم کے مقدمہ کی شرح میں شہادت اور عدالت میں چھ مختلف فروق بیان کیے ہیں۔

اثبات عدالت کے ذرائع؟

ابتداءً یہاں یہ بات ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بحث میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شامل نہیں کیونکہ تمام صحابہ عادل ہیں اور اس پر امت کا اجماع ہے۔ جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) وغیرہ نے ذکر فرمایا ہے:

الصحابۃ کلہم عدول، من لابس الفتن وغیرہم، باجماع من یعتد بہ^{۴۷}

”تمام صحابہ رضی اللہ عنہم عادل ہیں، جو فتنوں میں ملوث ہوئے اور جو ان کے علاوہ ہیں (سب)، اس پر قابل اعتبار علماء کا اجماع ہے۔“

علاوہ ازیں دیگر رواۃ کی عدالت دو ذرائع سے معلوم ہوتی ہے:

① علمائے جرح و تعدیل کی جماعت یا کم از کم ان میں سے کوئی ایک راوی کے عادل ہونے کی تصریح کرے۔

اس پر توافق ہے کہ کم از کم دو افراد کی گواہی سے راوی کی عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔

② امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) نے نقل فرمایا ہے:

تثبت العدالة بتنصيص معدلين^{۴۸}

”دو پسندیدہ اشخاص کی گواہی سے عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔“

لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا فرد واحد کی شہادت سے عدالت ثابت ہو جاتی ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلے میں رائج موقف یہی ہے کہ فرد واحد کی شہادت سے بھی عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام ابن الصلاح (م ۶۴۳ھ)، خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ)، امام ابن کثیر (م ۷۷۴ھ)، امام آمدی (م ۶۳۱ھ) اور امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ (م ۶۰۶ھ) وغیرہ نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ سابقہ عنوان ”راوی اور گواہ کی تعدیل میں فرق“ کے ضمن میں ان ائمہ کے اقوال ذکر کیے جا چکے ہیں۔

③ مزید برآں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ھ) سے منقول ہے:

والذی یوجبہ القیاس، وجوب قبول تزکیۃ عدل مرضی ذکر أو أنشی أو عبد لشاہد ومخبر^{۴۹}

”قیاس جس چیز کو واجب قرار دیتا ہے وہ یہ ہے کہ گواہ اور مخبر کے لیے کسی بھی پسندیدہ عادل شخص کی طرف سے تزکیہ قبول کرنا واجب

ہے خواہ وہ مرد ہو، عورت ہو یا غلام۔“

④ اثبات عدالت کا دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ کسی راوی کی عدالت علماء میں اس قدر معروف و مشہور ہو کہ یہ ضرورت ہی باقی نہ رہے کہ کوئی

اس کی عدالت کے بارے میں گواہی دے، جیسا کہ معروف ائمہ اربعہ (امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ)،

امام شافعی (م ۲۰۴ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور اصحاب کتب ستہ امام بخاری (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم (م ۲۶۱ھ)،

امام ترمذی (م ۲۷۹ھ)، امام ابو داؤد (م ۲۷۵ھ)، امام نسائی (م ۳۰۳ھ) اور امام ابن ماجہ رحمہ اللہ (م ۲۷۳ھ) وغیرہ۔

⑤ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) نے نقل فرمایا ہے:

فمن اشتهرت عدالته بین أهل العلم وشاع الثناء علیہ بها کفی فیہا، کمالک، والسفیانین، والأوزاعی

والشافعی، وأحمد وأشباهہم^{۵۰}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

”جس کی عدالت اہل علم میں مشہور ہو اور اس وصف کے ساتھ اس کی تعریف کا چرچا ہو تو اس کی عدالت کے اثبات میں اتنا ہی کافی ہے جیسے کہ امام مالک (م ۱۷۹ھ)، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، امام اوزاعی، امام شافعی (م ۲۰۴ھ)، امام احمد (م ۲۴۱ھ) رحمہم اللہ اور ان جیسے دیگر حضرات ہیں۔“

○ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے اس کی مثال میں مذکورہ بالا ائمہ کرام رحمہم اللہ کے ساتھ امام شعبہ بن حجاج (م ۱۶۰ھ)، امام لیث بن سعد (م ۱۷۶ھ)، امام حماد بن زید (م ۱۷۹ھ)، امام عبد اللہ بن مبارک (م ۱۸۱ھ)، امام یحییٰ بن سعید القطان (م ۱۹۸ھ)، امام عبد الرحمن بن مہدی (م ۱۹۸ھ)، امام وکیع بن جراح (م ۱۹۷ھ)، امام یزید بن ہارون (م ۲۰۸ھ)، امام عفان بن مسلم (م ۲۲۰ھ)، امام علی بن مدینی (م ۲۳۴ھ) اور امام یحییٰ بن معین (م ۲۳۳ھ) رحمہم اللہ وغیرہ کا بھی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے:

لا یسئل عن عدالتهم^۱

”ان (جیسے صدق و دیانت میں مشہور ائمہ) کی عدالت کے بارے میں سوال نہیں کیا جاتا۔“

○ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) سے جب اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ (م ۲۳۸ھ) کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا:

مثل إسحق یسئل عنه، اسحق عندنا امام من ائمة المسلمين^۲

”اسحاق جیسے شخص کے متعلق سوال کیا رہا ہے، اسحاق تو ہمارے نزدیک مسلمانوں کے ایک امام ہیں۔“

○ اسی طرح جب امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) سے امام ابو عبید القاسم بن سلام رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) کے متعلق دریافت کیا گیا تو ان کا جواب تھا:

مثلی یسئل عن أبی عبید؟ أبو عبید یسأل عن الناس^۳

”بھلا! مجھ جیسے سے ابو عبید رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) کے بارے میں کیسے پوچھا جاتا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ ابو عبید رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) سے

لوگوں کے بارے میں پوچھا جاتا ہے۔“

معلوم ہوا کہ جو روادے صدق، امانت، دیانت اور زہد و تقویٰ میں اہل علم کے مابین مشہور و معروف ہوں تو ان کے لیے اثبات عدالت میں الگ سے کسی کی گواہی کی ضرورت نہیں بلکہ ان کی اچھی شہرت ہی کافی ہے۔

عدالت ختم کرنے والے امور

محدثین رحمہم اللہ نے جن امور کی بنا پر روادے کی عدالت کو مجروح اور ان کی روایت کو مردود قرار دیا ہے وہ یہ ہیں:

① کفر ② فسق ③ بدعت

④ کذب ⑤ إتهام بالكذب ⑥ جہالت

ان کی کچھ تفصیل آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

① کفر

کافر کی روایت قابل قبول نہیں، اس پر ائمہ محدثین رحمہم اللہ کا اتفاق ہے۔^۴ کیونکہ اسلام کے بغیر عدالت کا وجود ہی محال ہے۔ مزید برآں یہ بات تو عیاں ہے کہ فاسق کی روایت مردود ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^{۵۵}

اور کفر بذاتِ خود سب سے بڑا فسق ہے، لہذا جب مسلمان فاسق کی روایت قبول نہیں تو کافر کی روایت کیسے قبول ہو سکتی ہے؟۔
علاوہ ازیں راوی کا مسلمان ہونا اس لیے بھی ضروری ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتا ہے اس کا تعلق تو دین اسلام اور اس کے احکام و تشریحات سے ہے، لہذا احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ راوی ایسا شخص ہو جسے دینی احکام لوگوں تک پہنچانے کی اہمیت کا اندازہ ہو۔
تاہم یہاں یہ بات پیش نظر رہے کہ اسلام کی شرط کا تعلق روایت آگے پہنچانے کے ساتھ ہے، روایت لینے کے ساتھ نہیں۔

○ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

يجب أن يكون الراوي وقت الأداء مسلماً^{۵۶}

”روایت آگے پہنچاتے وقت راوی کا مسلمان ہونا واجب ہے۔“

○ امام ابوبکر کانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۷۹ھ) نے نقل فرمایا ہے:

فالإسلام إذا شرط عند الأداء والتبليغ وليس شرطاً عند التحمل فيصح تحمل الكافر وقد ثبت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل إسلامهم وأدوها بعده^{۵۷}

”اسلام روایت آگے پہنچاتے وقت شرط ہے روایت لیتے وقت نہیں لہذا کافر کی لی ہوئی روایت درست ہوگی اور متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے

ایسی بہت سی روایات ثابت ہیں جو انہوں نے قبل از اسلام یاد کیں اور قبول اسلام کے بعد انہیں آگے بیان کیا۔“

یہی باعث ہے کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی وہ روایت قبول کر لی گئی تھی جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز مغرب میں سورہ طور پڑھتے ہوئے سنا۔ اس وقت وہ مسلمان نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ اس وقت وہ بدر کے قیدیوں میں شامل تھے^{۵۸} اور وہ پہلا موقع تھا کہ ان کے دل میں ایمان کا احساس پیدا ہوا۔^{۵۹}

۵۶ فسق

فسق یہ ہے کہ راوی احکام شرعیہ کی پابندی نہ کرے، کبائر سے اجتناب نہ کرے یا صغائر پر اصرار کرے یا غیر اخلاقی کاموں کا ارتکاب کرے۔ ایسا راوی فاسق کہلاتا ہے اور اس کی روایت قابل قبول نہیں۔ قرآن کریم نے ان لفظوں میں ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^{۶۰} فاسق کی خبر کی تحقیق کا بطور خاص حکم دیا ہے۔ متعدد صحابہ و تابعین سے مروی ہے کہ صرف ثقہ آدمی سے ہی روایت لی جائے۔^{۶۱}

○ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۱ھ) نے مقدمہ میں یہ عنوان قائم کیا ہے:

باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذابين^{۶۲}

”باب: ہمیشہ ثقہ اور معتبر لوگوں سے روایت کرنی چاہیے اور جن لوگوں کا جھوٹ ثابت ہو ان سے روایت نہیں کرنی چاہیے۔“

اور اس باب کے تحت انہوں نے نقل فرمایا ہے:

أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول^{۶۳}

”فاسق کی خبر بے اعتبار اور قبول کے قابل نہیں۔“

○ امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

منهم المعلن بالفسق والسفه وإن كان صدوقاً في روايته، لأن الفاسق لا يكون عدلاً والعدل لا يكون

مجر و حا، ومن خرج عن حد العدالة لا يعتمد على صدقه ^{۵۳}
 ”ان مجروحین میں وہ شخص بھی شامل ہے جس کا فسق اور بے وقوفی ظاہر ہو اگرچہ وہ اپنی روایت میں سچا ہی ہو کیونکہ فاسق عادل نہیں ہوتا اور عادل مجروح نہیں ہوتا اور جو عدالت کی حد سے خارج ہو جائے اس کا صدق بھی معتبر نہیں۔“

○ امام الحرمین الجوبنی رحمہ اللہ (م ۴۷۸ھ) نے فرمایا ہے:
 ”حنفیہ فاسق کی روایت کو قابل قبول قرار نہیں دیتے۔“ ^{۵۴}
 فاسق کی روایت کو محدثین رحمہم اللہ منکر قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۶ھ) نے فرمایا ہے:
 ”جس کا فسق ظاہر ہو جائے اس کی حدیث منکر ہے۔“ ^{۵۵}

۳) بدعت

بدعت یہ ہے کہ دین مکمل ہو جانے کے بعد اس میں کسی نئی چیز کا اضافہ کر دیا جائے، بالفاظ دیگر دین میں ایسے عقائد و اعمال اور رسوم و رواج کا اضافہ بدعت کہلاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔ کسی بدعت کا ارتکاب کرنے والے راوی کی روایت کی قبولیت کے متعلق کچھ تفصیل ہے کہ آیا وہ بدعت مکفرہ کا مرتکب ہے یا بدعت مفسدہ کا۔

* بدعت مکفرہ سے مراد دین کے مسلمات اور بنیادی نظریات کا انکار یا ان کے برعکس اعتقاد رکھنا ہے جیسا کہ کوئی یہ اعتقاد رکھے کہ علیؑ یا کوئی اور الوہیت کے مرتبہ پر فائز ہے یا یہ اعتقاد کہ لوگوں کو قیامت سے پہلے ایک بار پھر دنیا میں بھیجا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔ ایسی بدعت کے مرتکب شخص کی روایت مطلقاً قابل قبول نہیں۔

○ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) ^{۵۶} اور امام جزری رحمہ اللہ (م ۶۰۶ھ) ^{۵۷} نے اس بات پر اہل علم کا اتفاق نقل فرمایا ہے۔

○ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ھ) نے فرمایا ہے:

فلا إشكال في رد روايته ^{۵۸}

”ایسے شخص کی روایت رد کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔“

○ سراج الدین عمر انصاری رحمہ اللہ (م ۸۰۴ھ) نے بھی بدعت مکفرہ کے مرتکب راوی کی روایت مردود ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے۔ ^{۵۹}

* بدعت مفسدہ سے مراد ایسی بدعت ہے جس سے کفر تو لازم نہ آئے مگر اس کے مرتکب کی عدالت تامہ بھی برقرار نہ رہے جیسے غیر عالی خوارج و روافض وغیرہ کی ایجاد کردہ بدعات ہیں۔ اس بدعت کا مرتکب فاسق قرار پاتا ہے۔ اس کی روایت قابل قبول ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف ہے، البتہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایسے راوی کی روایت دو شرطوں سے قبول ہے:

① وہ اپنی بدعت کا داعی نہ ہو۔

② وہ کوئی ایسی حدیث روایت نہ کرے جو اس کی بدعت کی مؤید ہو۔

○ یہ مؤقف امام احمد (م ۲۴۱ھ)، امام ابن مبارک (م ۱۸۱ھ)، امام ابن مہدی (م ۱۹۸ھ)، یحییٰ بن معین (م ۲۳۳ھ) اور

امام مالک (م ۱۷۹ھ) رحمہم اللہ سے منقول ہے۔ ^{۶۰}

○ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) فرماتے ہیں:

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

هذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء^{۹۱}
”اکثر علماء کا یہی موقف ہے۔“

◎ حافظ ابن حجر^(م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

هذا المذهب هو الأعدل وصارت إليه طوائف من الأئمة وادعى ابن حبان اجماع أهل النقل عليه،
لكن في دعوى ذلك نظراً^{۹۲}

”یہی موقف سب سے زیادہ اعتدال پر مبنی ہے، ائمہ کے مختلف گروہوں نے اسے اختیار کیا ہے، امام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے تو اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے لیکن ان کے اس دعوے میں نظر ہے۔“

۴) کذب

راوی کی عدالت کو مجروح کرنے والا سب سے شدید سبب کذب ہے۔ جس راوی کے بارے میں حدیث رسول ﷺ میں کذب بیانی ثابت ہو جائے اس کی روایت کو ’موضوع‘ کہا جاتا ہے۔

◎ موضوع روایت کے متعلق علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) رقمطراز ہیں:

هو الكذب المختلق المصنوع أى كذب الراوي فى الحديث بأن يروى عنه ما لم يقله متعمداً لذلك^{۹۳}
”جھوٹ، من گھڑت اور بناوٹی روایت کا نام موضوع ہے یعنی حدیث نبوی میں راوی کا جھوٹ کہ وہ نبی کریم ﷺ سے وہ بات بیان کرے جو آپ نے نہیں فرمائی۔“

ایسے راوی کی روایت بالاتفاق مردود ہے۔

◎ حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) نے فرمایا ہے:

من تعمد كذباً فى حديث رسول الله ﷺ فإنه لا تقبل روايته أبداً وإن تاب وحسنت توبته كما قاله غير واحد من أهل العلم ، منهم : أحمد بن حنبل ، وأبو بكر الحميدى ، أما الكذب فى حديث الناس وغيره من أسباب الفسق فإنه تقبل رواية التائب منه^{۹۴}

”حدیث رسول ﷺ میں عمداً جھوٹ بولنے والے کی روایت کبھی بھی قبول نہیں کی جاتی اگرچہ وہ تائب ہی ہو جائے اور اس کی توبہ اچھی ہی ہو جیسا کہ متعدد اہل علم نے یہ وضاحت فرمائی ہے، ان میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور امام ابوبکر حمیدی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں۔ البتہ لوگوں سے گفتگو میں جھوٹ بولنا اسباب فسق میں سے ہے، ایسے شخص کی روایت توبہ کے بعد قبول کی جاتی ہے۔“

محدثین رحمہم اللہ نے ایسی جھوٹی اور من گھڑت روایت کو آگے بیان کرنا بالاتفاق حرام قرار دیا ہے۔^{۹۵} کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عمداً آپ پر جھوٹ باندھنے والے کے لیے جہنم کی وعید بیان فرمائی ہے۔^{۹۶}

۵) اتہام بالكذب

اتہام بالكذب سے مراد یہ ہے کہ راوی پر حدیث میں جھوٹ بولنے کا الزام ہو۔

یہ الزام راوی کے حق میں دو طرح سے ثابت ہوتا ہے:

- ① وہ کوئی ایسی روایت بیان کرے جو صرف اسی سے مروی ہو اور وہ معلوم شرعی قواعد کے خلاف ہو۔ جیسا کہ عن قریب اس باب کی دوسری فصل میں آ رہا ہے کہ یہ بات قرائن سے تعلق رکھتی ہے، حتمی دلائل سے نہیں۔

② وہ لوگوں کے ساتھ عام گفتگو میں جھوٹ بولنے میں مشہور ہو مگر حدیث نبوی میں اس سے جھوٹ بولنا ثابت نہ ہو۔^{۹۷}

ایسے راوی کی روایت کو متروک کہا جاتا ہے، جو محدثین رحمہ اللہ کے نزدیک مردود ہے۔

⑤ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

القسم الثانی من أقسام المردود وهو ما يكون بسبب تهمة الراوی بالكذب، هو المترك^{۹۸}
”مردود کی دوسری قسم وہ روایت ہے جو راوی پر جھوٹ کے الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے، اسے متروک کہا جاتا ہے۔“

⑥ امام طاہر الجزائری رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) نے فرمایا ہے:

”ضعیف حدیث کی ایک قسم یہ ہے کہ اس کے کسی راوی پر جھوٹ کا الزام ہو، اسی کو متروک کہتے ہیں۔“^{۹۹}

⑥ جہالت

لغت میں جہالت علم کی ضد ہے اور اصطلاح میں راوی کی شخصیت یا صفات و حالات کے غیر معروف ہونے کا نام جہالت ہے۔
راوی کے مجہول ہونے کے تین اسباب ہیں:

① راوی کی صفات (جیسے نام، کنیت، لقب، نسب یا پیشہ وغیرہ) بہت زیادہ ہوں اور وہ کسی ایک سے مشہور ہو، پھر جب کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا ذکر ہو تو اسے کوئی اور راوی سمجھ لیا جائے۔ جیسے محمد بن سائب بن بشر الکبی راوی ہے، بعض نے اسے دادا کی طرف منسوب کر کے محمد بن بشر کہا ہے اور بعض نے اسے حماد بن سائب کہا ہے، کچھ اس کی کنیت ابوالنضر اور کچھ ابوہشام بیان کرتے ہیں۔

② اس کی روایات بہت کم ہوں جس بنا پر اس کے شاگرد بھی کم ہوتے ہیں جیسے ابو العشرء الدارمی کا صرف ایک ہی شاگرد ہے۔

③ اس کے نام کی تصریح نہ ہو، ایسا بعض اوقات اختصار وغیرہ کے پیش نظر ہوتا ہے۔

⑤ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے مجہول راوی کی دو قسمیں بنائی ہیں: ① مجہول العین ② مجہول الحال

بعض اہل علم مجہول کی ایک تیسری قسم بھی بناتے ہیں: ③ مبہم

① ’مجہول العین‘ وہ راوی ہوتا ہے جس کا نام معلوم ہو مگر اس سے روایت لینے والا صرف ایک شخص ہو۔

② ’مجہول الحال‘ وہ ہوتا ہے جس سے روایت لینے والے دو یا زیادہ ہوں مگر اس کی توثیق نہ کی گئی ہو۔ اسے ’مستور‘ بھی کہتے ہیں۔

③ ’مبہم‘ اسے کہتے ہیں جس کے نام کی تصریح نہ کی گئی ہو۔^{۱۰۰}

بہ الفاظ دیگر اگر راوی کا نام اور ذات دونوں معلوم نہ ہوں تو اسے ’مبہم‘، اگر نام تو معلوم ہو لیکن ذات معلوم نہ ہو اسے ’مجہول العین‘، جبکہ نام و ذات معلوم ہوں لیکن حال راوی معلوم نہ ہو کہ وہ ثقہ یا غیر ثقہ تو اسے ’مجہول الحال‘ یا ’مستور‘ کہا جاتا ہے۔

’مجہول العین‘ راوی کی روایت مردود ہوتی ہے، کیونکہ راوی کا نام معلوم نہ ہونے سے مسمیٰ اور ذات کا تعین ممکن نہیں۔ چنانچہ راوی کی شخصیت کی تحقیق ممکن نہیں۔ اسی طرح ’مبہم‘ کی روایت بھی قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ جب تک اس کے نام کی تصریح نہیں مل جاتی اس کی حیثیت بھی ’مجہول العین‘ کی سی ہے۔ نیز ’مجہول الحال‘ (مستور) کی روایت کے متعلق اختلاف تو ہے مگر جمہور ائمہ کے نزدیک اس کی روایت بھی مردود ہی ہوتی ہے۔

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

◎ امام صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے نقل فرمایا ہے:

مجہول العین و حقیقۃ ہو من لم یرو إلا راو واحد ... أن الصحيح الذي عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيره أنه لا يقبل^۱

”مجہول العین کی حقیقت یہ ہے کہ اس سے صرف ایک راوی روایت لے اور صحیح موقف جس پر اہل الحدیث وغیرہ کے اکثر علماء ہیں یہ ہے کہ یہ غیر مقبول ہے۔“

◎ امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ھ) رقمطراز ہیں:

المبهم الذي لم يسم أو من سمى ولا تعرف عينه فهذا ممن لا يقبل روايته أحد^۲
”مبہم جس کے نام کی تصریح نہ ہو یا نام کی تصریح تو ہو مگر اس کی شخصیت غیر معروف ہو تو یہ بھی ان رواۃ میں سے جن کی روایت کسی ایک نے بھی قبول نہیں کی۔“

◎ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

”مجہول الحال یعنی مستور کی روایت کو کچھ لوگوں نے غیر مشروط طور پر قبول بھی کیا ہے مگر جمہور ائمہ نے اسے رد کیا ہے۔“^۳
واضح رہے کہ اگر ائمہ جرح و تعدیل میں سے کوئی مجہول راوی کے حال کی توثیق و توضیح کر دے تو اس کی روایت مقبول ٹھہرتی ہے۔

عدالت مجروح ہونے کی بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ کی رد کردہ چند احادیث

① عن عمرو بن شمر الجعفی الکوفی الشیعی عن جابر عن أبي الطفيل عن علي وعمار قالا كان النبي ﷺ يقنت في الفجر ويكبر يوم عرفة من صلاة الغداة ويقطع صلاة العصر آخر أيام التشريق
”یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں قنوت پڑھتے، عرفہ کے روز نماز فجر سے تکبیرات پڑھنا شروع کر دیتے اور ایام تشریق کے آخری روز نماز عصر کے وقت انہیں بند کر دیتے۔“

اس روایت کو محدثین رحمہم اللہ نے قبول نہیں کیا۔ کیونکہ اس کی سند میں عمرو بن شمر الجعفی (م ۱۵۷ھ) راوی ہے، جسے امام نسائی رحمہ اللہ (م ۳۰۳ھ) اور امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) وغیرہ نے متروک الحدیث قرار دیا ہے۔^۴

② حدثنا أبو بكر قال حدثنا جرير عن مغيرة عن ابن يسار مولى لعثمان قال: جلد عثمان امرأة في زنا ثم أرسل بها مولى له يقال له المهرى إلى خبير فنفاها إليها
”یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک عورت کو زنا کی وجہ سے کوڑے لگائے اور پھر اسے خیبر کی طرف جلا وطن کر دیا۔“

محدثین رحمہم اللہ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا کیونکہ اس میں راوی مجہول ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے۔^۵

③ حدثنا يعقوب بن سفيان بن عاصم حدثنا محمد بن عمران حدثنا عيسى بن زياد الدورقي حدثنا عبد الرحيم بن زيد العمى عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب مرفوعا:
«لولا النساء لعبد الله حقا»

”یعنی اگر عورتیں نہ ہوتیں تو اللہ تعالیٰ کی کما حقہ عبادت کی جاتی۔“

محدثین رحمہم اللہ نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے کیونکہ اس کی سند میں عبد الرحیم بن زید غمی (م ۱۸۴ھ) راوی کذاب ہے۔^۶

بحث ثانی: راوی کی صلاحیت (ضبط)

ضبط کا معنی و مفہوم

لغوی مفہوم

لفظ ضبط مصدر ہے باب ضَبَطَ يَضْبِطُ بروزن ضرب سے، اس کا معنی ہے مضبوطی سے پکڑنا، گرفتار کرنا، درست کرنا، پختہ طور پر کسی چیز کو حفظ کرنا وغیرہ۔

① امام خلیل بن احمد رحمہ اللہ (م ۱۷۵ھ) نے اس کا معنی یوں بیان کیا ہے:

الضبط: لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، ورجل ضابط: شديد البطش والقوة والجسم^{۷۷}
”ضبط کسی چیز کا ایسا لزوم ہے جو کسی چیز میں بھی اس سے جدا نہ ہو اور ضابط آدمی وہ ہے جو پکڑ، قوت اور جسم میں سخت ہو۔“

② صاحب قاموس رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ضبطہ کا معنی ہے: حفظہ بالجزم یعنی اس نے پختگی کے ساتھ اسے حفظ کر لیا۔“^{۷۸}

اصطلاحی مفہوم

محدثین کرام رحمہم اللہ کی اصطلاح میں ضبط یہ ہے کہ راوی حدیث کو سننے، اس کے معانی خوب سمجھے اور اسے اس طرح حفظ کر لے کہ اسے کسی قسم کا کوئی شک باقی نہ رہے اور حدیث سننے سے آگے بیان کرنے تک اس کی یہی کیفیت رہے۔ بالفاظ دیگر ضبط دو چیزوں کا نام ہے:

① قوتِ حافظہ ② غور و فکر اور دقتِ نظر۔^{۷۹}

یہاں ”غور و فکر اور دقتِ نظر“ سے مراد تحمل و ضبط واقعہ میں راوی کی واقعہ فہمی کی دقت نظر مراد ہے، جیسا کہ چھٹے باب کی پہلی فصل میں اس کی وضاحت آئے گی۔ ان شاء اللہ جبکہ استنباط حدیث یا فہمِ روایہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے بجائے فقہاء کرام رحمہم اللہ کا موضوع ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت چوتھے باب کی پہلی فصل میں اور پہلے باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔

یاد رہے کہ ضابط راوی بہت زیادہ غلطیاں نہیں کرتا، اس کی یادداشت خراب نہیں ہوتی، وہ غفلت کا شکار نہیں ہوتا، بہت زیادہ اوہام میں مبتلا نہیں ہوتا اور نہ ہی قابلِ اعتماد راویوں کی مخالفت کرتا ہے۔

* اہل علم ضبط کو دو انواع میں تقسیم کرتے ہیں: ① ضبطِ صدر ② ضبطِ کتابت

ضبطِ صدر کی تعریف میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

وهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء^{۸۰}

”ضبطِ صدر یہ ہے کہ راوی نے جو کچھ سنا ہے اسے اس قدر پختہ ہو جائے کہ وہ جب چاہے اسے ادا کر سکے۔“

اور موصوف ضبطِ کتابت کی تعریف میں فرماتے ہیں:

وهو صيانته لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدى منه^{۸۱}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

”ضبط کتابت یہ ہے کہ راوی حدیث کا سماع کرنے اور اسے درست کرنے کے بعد اپنے پاس تحریری طور پر محفوظ کر لے، حتیٰ کہ اس سے آگے بیان کر دے۔“

* قبول حدیث کے لیے راوی کا ضابط ہونا ضروری ہے، اگر راوی ضابط نہ ہو تو اس کی روایت قابل قبول نہیں ہوتی۔

◎ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) رقمطراز ہیں:

وعلى كل حال فاشترطه في الصحيح لا بد منه ^{۱۱}

”بہر حال صحیح حدیث کے لیے ضبط کی شرط ضروری ہے۔“

ضبط معلوم کرنے کا طریقہ

راوی کا ضبط معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کی روایات کا دیگر حفظ و ضبط میں معروف ثقہ راویوں کی روایات کے ساتھ موازنہ کیا جائے، اگر تو اس کی روایات اغلباً ان معتبر رواۃ کی روایات کے مطابق ہوں، خواہ معنوی اعتبار سے ہی مطابق ہوں اور الفاظ مختلف ہوں، تو اسے ضابط ہی قرار دیا جائے گا، تھوڑی بہت مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر یہ کثرت سے دیگر ثقہ رواۃ کی مخالفت کرے تو پھر یہ سمجھا جائے گا کہ اس کے ضبط میں خلل ہے اور اس کی روایات کو رد کر دیا جائے گا۔

◎ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے ضبط راوی کی معرفت کا یہی طریقہ نقل فرمایا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

يعرف كون الراوى ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان ، فان وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الاغلب ، والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبناً ، وان وجدنا كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه ^{۱۲} حفظ و ضبط کو پرکھنے کے لیے دیگر رواۃ و اسانید سے مقابلہ کرنے کے آثار متقدمین سے بھی ملتے ہیں۔

◎ ایوب سختیانی رحمہ اللہ (م ۱۳۱ھ)، جو کہ صغارتا بعین رحمہ اللہ میں سے ہیں، کا قول ہے:

إذا أردت أن تعرف خطأ معلمك فجالس غيره ^{۱۳}

”جب تم اپنے استاد کی غلطی جاننا چاہو تو اس کے علاوہ کسی اور شیخ کی مجلس میں بیٹھو۔“

◎ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) نے فرمایا ہے:

الحديث اذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضاً ^{۱۴}

”تم جب تک حدیث کی تمام اسناد جمع نہ کرو اسے سمجھ نہیں سکتے اور حدیث کا ایک حصہ دوسرے کی تفسیر کرتا ہے۔“

ضبط میں قوت و ضعف کے اعتبار سے مقبول روایت کی تقسیم

ضبط میں کمی بیشی کے اعتبار سے مقبول روایت کو چار انواع میں تقسیم کیا گیا ہے:

① صحیح لذاتہ: جس خبر کے راوی عادل اور کامل الضبط ہوں، اس کی سند متصل اور علت و شذوذ سے محفوظ ہو۔ ^{۱۵}

② حسن لذاتہ: جس خبر میں راوی کا ضبط خفیف ہو، مگر باقی تمام شروط صحیح موجود ہوں۔ ^{۱۵}

③ صحیح لغيره: جو خبر حسن لذاتہ کے درجہ کی ہو یعنی اس کے راوی خفیف الضبط ہو، مگر تعدد طرق کی وجہ سے اس روایت کو کامل

الضبط والے راوی کی روایت کا درجہ مل جائے۔ ^{۱۵}

③ حسن لغیرہ: وہ روایت جو راوی کے ضبط کی وجہ سے ضعیف ہو، باقی شرائط پوری پائی جائیں، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے روایت کو خفیف الضبط والے راوی کی روایت کا درجہ مل جائے۔^{۱۵}

* صحیح لذاتہ کی مثال: یہ روایت ہے:

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال سمعت رسول الله ﷺ قرأ في المغرب بالطور^{۱۶}

”یعنی جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو نماز مغرب میں سورہ طور کی تلاوت کرتے ہوئے سنا۔“

اس روایت میں چونکہ تمام شروط صحیح یعنی اتصال سند، عدالت رواۃ، ضبط رواۃ، عدم علت اور عدم شذوذ موجود ہیں اس لیے اس کا درجہ صحیح لذاتہ ہے۔ ایسی روایت تمام ائمہ و فقہاء کے نزدیک واجب العمل اور شرعاً دلیل و حجت ہے۔

* حسن لذاتہ کی مثال: یہ روایت ہے:

حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان الضبعي عن أبي عمران الجوني عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري قال سمعت أبي بحضرة الحدو يقول قال رسول الله ﷺ «ان أبواب الجنة تحت ظلال السيوف»

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جنت کے دروازے تلواروں کے سائے تلے ہے۔“^{۱۷}

یہ روایت نقل کرنے کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ اسے حسن اس لیے کہا گیا ہے کیونکہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں سوائے جعفر بن سلیمان (م ۱۷۸ھ) کے، اسے ائمہ نقد نے صدوق کا درجہ دیا ہے^{۱۸} جو اس کے خفیف الضبط ہونے کی علامت ہے اور اس کے خفیف الضبط ہونے کی بنا پر ہی اسے حسن لذاتہ قرار دیا گیا ہے۔ حسن لذاتہ روایت بھی حجت میں صحیح کی مانند ہی ہوتی ہے اگرچہ اس کا مرتبہ صحیح لذاتہ سے کم تر ہوتا ہے۔

* صحیح لغیرہ کی مثال: یہ حدیث ہے:

حدثنا أبو كريب حدثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^{۱۹}

”یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مجھے یہ خدشہ نہ ہوتا کہ میں اپنی امت پر مشقت ڈال دوں گا تو میں انہیں ہر نماز کے ساتھ مسواک کا حکم دے دیتا۔“

اس روایت کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ (م ۱۴۴ھ) راوی حفظ و ضبط میں کمزور ہے حتیٰ کہ بعض اہل علم نے تو سوء حفظ کی وجہ سے اسے ضعیف بھی کہا ہے جبکہ بعض نے اس کے صدق و جلالت کی بنا پر اس کی توثیق بھی کی ہے، اس لحاظ سے اس کی حدیث حسن ہوئی۔ پھر جب اس حدیث کے ساتھ مزید دوسری اسانید بھی مل گئیں تو وہ خدشہ زائل ہو گیا جو اس راوی کے سوء حفظ کی بنا پر پیدا ہوا تھا اور اس کی معمولی کمی بھی پوری ہو گئی، لہذا یہ سند صحیح قرار پائی اور صحیح کے درجہ تک پہنچ گئی، جیسا کہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے نقل فرمایا ہے۔^{۲۰}

* حسن لغیرہ کی مثال: یہ حدیث ہے:

حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ومحمد بن جعفر قالوا حدثنا شعبة عن عاصم بن عبيد الله قال سمعت عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه أن امرأة من بنى فزارة تزوجت

علی نعلین فقال رسول الله ﷺ أَرْضَيْتَ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ ، قَالَ : فَأَجَازَهُ ^{۱۱}
 ”یعنی ایک عورت نے ایک جوڑا جو تے حق مہر کے عوض نکاح کر لیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے پوچھا کہ تم اس پر دلی طور پر راضی ہو؟
 اس نے اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس نکاح کو جائز قرار دے دیا۔“

اس کی سند میں عاصم بن عبید اللہ (م ۱۳۲ھ) راوی جمہور کی رائے کے مطابق ضعیف ہے۔ ^{۱۲} لیکن پھر بھی امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے اسے حسن کہا ہے، کیونکہ مہر کے سلسلے میں دیگر سندوں سے بھی روایات مروی ہیں جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے خود ان کا ذکر فرمایا ہے۔ لہذا اس ضعیف روایت کو تعدد طرق کی بنا پر حسن کا درجہ دے دیا گیا۔ ایسی حسن روایت کو حسن لغیرہ کہا جاتا ہے اور یہ بھی قابل حجت ہی شمار کی جاتی ہے۔

ضبط ختم کرنے والے امور

پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے کہ صحت حدیث کے لیے جہاں راوی کا عادل ہونا ضروری ہے وہاں ضابط ہونا بھی شرط ہے اور اگر وہ ضابط نہ ہو تو اس کی روایت مردود ٹھہرتی ہے۔ راوی کے ضبط کو مجروح کرنے والی اشیاء یہ ہیں:

① فاش غلطی ② سوء حفظ ③ غفلت

④ کثرت اوہام ⑤ مخالفت ثقات

ان تمام کا مختصر بیان آئندہ سطور میں پیش خدمت ہے۔

① فاش غلطی

اس سے مراد یہ ہے کہ راوی ایسی بڑی غلطی کرے کہ ناقابل برداشت ہو۔ ایسے راوی کو محدثین کرام رحمہم اللہ نے مجروح قرار دیا ہے۔
 ⑥ امام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

”من کثر خطؤه وفحش وکاد أن یقلب صوابه فاستحق الترتک من أجله وان کان ثقة فی نفسه ، صدوقا فی روايته ، لأن العدل اذا ظهر علیه أكثر من أمارات الجرح استحق الترتک“ ^{۱۳}

”جس راوی کی غلطیاں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، وہ فاش اخطاء کرے اور درنگی سے پھر جانے کے قریب ہو تو اس وجہ سے وہ ترک کیے جانے کا مستحق ہے، اگرچہ وہ بذات خود ثقہ اور اپنی روایت میں سچا ہی ہو کیونکہ جب عدل پر جرح کی علامات زیادہ ظاہر ہو جائیں تو وہ ترک کا مستحق بن جاتا ہے۔“

⑦ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کا قول ہے:

”جس محدث کی غلطیاں فاش ہوں اور اس کے پاس کتاب کی اصل بھی صحیح طور پر موجود نہ ہو تو ہم اس کی حدیث قبول نہیں کریں گے، جیسا کہ اگر کوئی گواہی میں بکثرت غلطیاں کرے تو ہم اس کی گواہی قبول نہیں کرتے۔“ ^{۱۴}

⑧ امام ابن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے فرمایا ہے:

”آدمی کی حدیث اس وقت قابل قبول نہیں ہوتی جب وہ متہم بالکذب ہو یا اس پر غلطیوں کا غلبہ ہو۔“ ^{۱۵}

⑨ امام ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) کا ایک قول یہ ہے:

”اگر راوی پر غلطیوں کا غلبہ ہو تو اسے ترک کر دیا جائے گا۔“ ^{۱۶}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

* فاش غلطی کرنے والا راوی غیر ضابط قرار پاتا ہے اور اس کی حدیث کو محدثین کرام رحمہ اللہ منکر قرار دیتے ہیں جو مردود کی ایک قسم ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے فرمایا ہے:

فمن فحش غلطه أو كثر غفلته أو ظهر فسقه فحديثه منكر^{۱۷}
 ”جو فاش غلطی کرے یا بکثرت غفلت کا شکار ہو یا اس کا فسق ظاہر ہو جائے تو اس کی حدیث منکر ہے۔“

② سوء حفظ

اس سے مراد راوی کے حافظہ و یادداشت کی خرابی ہے۔ جس راوی میں یہ وصف پایا جائے اسے سببی الحفظ کہا جاتا ہے۔ محدثین کرام رحمہ اللہ اس راوی کی تعریف یوں کرتے ہیں:

”جس راوی کی جانب صواب کو جانب خطا پر ترجیح نہ دی جاسکے، اسے سببی الحفظ کہا جاتا ہے۔“^{۱۸}

* اہل علم نے سوء الحفظ کی دو قسمیں بنائی ہیں:

① سوء حفظ اصلی: اس کے حافظہ کی خرابی پیدائشی ہو اور ہر حال میں اس کی کیفیت ایک جیسی ہو۔ ایسے روایت کو کچھ محدثین کرام رحمہ اللہ ’شاذ‘ کا نام دیتے ہیں۔

اس قسم کے راوی کی روایت کا حکم یہ ہے کہ وہ مردود ہوتی ہے۔

② علامہ ابن الوزیر رحمہ اللہ (م ۸۴۰ھ) نے فرمایا ہے:

”بعض اوقات حدیث برے حافظہ کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے، اگر یہ وصف راوی کے ساتھ ہر حال میں قائم ہو تو وہ ضعیف ہے۔“^{۱۹}

② سوء حفظ طاری: کسی اتفاقی سبب کی بنا پر اس کا حافظہ خراب ہو گیا ہو جیسے ناپینا ہو جانے، عمر رسیدہ ہو جانے یا کتابوں کے ضائع ہو جانے وغیرہ کی وجہ سے۔ ایسے راوی کو مختلط کا نام دیا گیا ہے۔

اس قسم کے راوی کی احادیث کو دیکھا جاتا ہے اور اختلاط سے پہلے کی روایات کو قبول اور اختلاط سے بعد کی روایات کو ناقابل قبول قرار دیا جاتا ہے اور جن میں یہ تمیز نہ ہو سکے ان میں توقف اختیار کیا جائے گا۔^{۲۰}

③ کثرت غفلت

اسے اہل علم نے دو انواع میں تقسیم کیا ہے:

① غفلت مطلق: یعنی راوی مطلقاً اس قدر غفلت کا شکار ہو کہ وہ صحیح اور غلط میں تمیز نہ کر سکے۔ اگر کوئی اسے کہے کہ تمہاری تحریر میں فلاں غلطی ہے تو وہ فوراً اسے تسلیم کر کے اپنی تصحیح کر لے، اسے یہ سمجھ ہی نہ ہو کہ پہلے لکھے ہوئے اور بعد والے میں کیا فرق ہے۔ اس معنی میں یہ فاحش الغلط کے قریب ہے اور اس کی روایت قابل قبول نہیں۔^{۲۱}

② غفلت مخصوص: یعنی خاص اوقات و احوال میں راوی غفلت و تساہل کا شکار ہو جیسے حدیث سنتے وقت نیند سے بچنے کا اہتمام نہ کرنا اور حدیث بیان کرتے وقت کسی ایسی تحریر سے ہی بیان کر دینا جس کا اصل نسخہ سے تقابل نہ کیا گیا ہو وغیرہ۔ ایسی حالت میں اس کی سنی ہوئی یا بیان کی ہوئی حدیث رد کر دی جائے گی۔

② امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ اس کی مثال راوی قرہ بن عبد الرحمن (م ۱۴۷ھ) ہے، یحییٰ بن معین رحمہ اللہ

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

(م ۲۳۳ھ) نے اس کے متعلق کہا ہے:

”یہ حدیث سننے اور بیان کرنے میں تساہل سے کام لیا کرتا تھا، مگر کذاب نہیں تھا۔“^{۳۲}

④ کثرتِ اوہام

یعنی راوی بہت زیادہ وہم کا شکار ہو اور اس وجہ سے کبھی منقطع روایت کو موصول بیان کر دے اور کبھی ایک حدیث کو دوسری کے ساتھ خلط ملط کر دے وغیرہ۔ ایسا راوی قابلِ حجت نہیں۔

⑤ امام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) نے فرمایا ہے:

”رواة میں سے کچھ ایسے تھے جو عمر رسیدہ ہوئے تو اصلاح کے کاموں اور عبادات میں زیادہ مشغول ہو گئے مگر حفظ و ضبط میں غفلت سے کام لینے لگے، پھر جب وہ حدیث بیان کرتے تو مرسل کو مرفوع اور موقوف کو مسند بنا دیتے، اسناد بدل دیتے، حسن بصری (م ۱۱۰ھ) کے کلام کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کر دیتے اور اس طرح کے دیگر نامناسب کام کرنے لگتے حتیٰ کہ وہ دائرۃ احتجاج سے ہی خارج ہو جاتے۔“^{۳۳}

⑥ امام ابن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے راوی کی ایک قسم یہ بیان کی ہے:

رجل یھم والغالب علی حدیثہ الوهم فھذا یتروک حدیثہ^{۳۴}

”ایسا آدمی جو وہم کا شکار ہوتا ہو اور اس کی حدیث پر بھی وہم کا غلبہ ہو تو اس کی حدیث ترک کر دی جائے گی۔“

⑤ مخالفتِ ثقات

یعنی ثقہ راویوں کی مخالفت۔

اس کی دو قسمیں ہیں:

① ضعیف ثقہ کی مخالفت کرے۔ اس صورت میں ضعیف کی روایت ’مکثر‘ کہلاتی ہے، جبکہ اس کے بالمقابل ثقہ کی روایت کو ’معروف‘ کہا جاتا ہے۔

② ثقہ اپنے سے زیادہ ثقہ یا ثقات کی مخالفت کرے۔ ثقہ کی روایت کو عام اہل علم ’شاذ‘ کا نام دیتے ہیں، جبکہ اوثق یا دیگر ثقات کی روایت کو ’محفوظ‘ کہا جاتا ہے۔ ’مخالفتِ ثقات‘ اصطلاحات حدیث میں اسی دوسری صورت کو کہا جاتا ہے۔

مخالفتِ ثقات کی اقسام

مخالفتِ ثقات کی دوسری قسم کی مزید پانچ قسمیں ہیں:

③ المزید فی متصل الاسانید

② مقلوب

① مدرج

⑤ محرف

⑤ مصحف

③ مضطرب

ان کا مختصر بیان آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے۔

مدرج کا بیان

’مدرج‘ ادراج سے ہے اور لغت میں ادراج کا معنی ہے ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملا دینا۔^{۳۵}

اصطلاح میں مدرج وہ روایت ہے جس کی سند یا متن میں کسی ایسے اضافے کا پتہ چلے جو فی الواقع اس میں نہ ہو۔^{۳۶}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

* مدرج کی دو اقسام ہیں: ① مدرج الإسناد ② مدرج المتن

اگر سند میں ادراج واقع ہو تو اصطلاح محدثین رحمہم اللہ میں اسے مدرج الاسناد اور اگر متن میں واقع ہو تو اسے مدرج المتن کہتے ہیں۔^{۱۳۷}

محدثین رحمہم اللہ، فقہاء رحمہم اللہ اور دیگر تمام اہل علم کے نزدیک 'ادراج' حرام ہے، تاہم انہوں نے کسی غریب لفظ کی تشریح وغیرہ کے لیے کیے گئے اضافے کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔^{۱۳۸}

مقلوب کا بیان

'مقلوب' قلب سے ہے اور اس کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو الٹ دینا۔^{۱۳۹}

اصطلاح میں مقلوب اس روایت کو کہتے ہیں جس کے کسی راوی سے متن کا کوئی لفظ یا سند میں راوی کا نام یا نسب بدل گیا ہو یا راوی نے تقدیم و تاخیر سے کام لیا ہو۔^{۱۴۰}

* اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ① مقلوب السند ② مقلوب المتن

محدثین کرام رحمہم اللہ کے استعمالات میں اگر سند میں کوئی تبدیلی ہوئی ہو تو اسے مقلوب السند اور اگر متن میں تبدیلی واقع ہوئی ہو تو اسے مقلوب المتن کہا جائے گا۔

محدثین کرام رحمہم اللہ نے مقلوب حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اس میں راوی کے ضبط کی خرابی کی وجہ سے تبدیلی واقع ہوتی ہے تاہم اہل علم نے امتحان کی غرض سے اس کا جواز ظاہر کیا ہے بشرطیکہ اختتام مجلس سے پہلے حقیقت واضح کر دی جائے۔^{۱۴۱}

المزید فی متصل الاسانید کا بیان

المزید فی متصل الاسانید کا مطلب ہے: متصل اسانید میں زیادہ کی گئی چیز۔

اصطلاح میں اس سے مراد وہ حدیث ہے جس کی متصل سند میں کوئی راوی وہم کی وجہ سے کسی راوی کا اضافہ کر دے۔^{۱۴۲} روایت کی سند میں کسی راوی کی زیادتی محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں قبول کر لی جائے گی، بشرطیکہ جس راوی نے زیادتی کی ہے، وہ زیادتی نہ کرنے والے سے زیادہ ثقہ ہو اور زیادتی کے مقام پر دوسری سند میں سماع کی تصریح بھی ہو۔ ایسی صورت میں دوسری روایت جس کی سند میں زیادتی نہ ہوگی اسے 'منقطع' کہا جائے گا۔ لیکن اگر مذکورہ دونوں شرائط یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی اور اس روایت کو المزید فی متصل الاسانید کے قبیل سے شمار کرتے ہوئے قبول نہیں کیا جائے گا۔^{۱۴۳}

مضطرب کا بیان

'مضطرب' اضطراب سے اسم فاعل کا صیغہ ہے، اس کا معنی ہے موجوں کا ایک دوسرے سے ٹکرانا اور حرکت و جوش میں آنا۔^{۱۴۴} اصطلاح میں مضطرب اس حدیث کو کہتے ہیں جو مختلف متون و اسانید سے مروی ہو، مگر ان میں ایسا اختلاف و تعارض ہو کہ جس کی تطبیق کسی طرح بھی ممکن نہ ہو، مزید برآں یہ تمام متون و اسانید قوت میں بھی برابر ہوں جس وجہ سے ان میں سے کسی ایک روایت کو دوسری پر ترجیح بھی نہ دی جاسکے۔ قطع نظر اس سے کہ اس حدیث کو ایک ہی راوی دو یا زیادہ مرتبہ روایت کرتا ہو یا دو یا اس سے زیادہ

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

راوی اسے روایت کریں۔^{۱۳۵}

* اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

مضطرب کی دو قسمیں ہیں: ① مضطرب السند ② مضطرب المتن

اگر سند میں اضطراب ہو تو ایسی روایت کو مضطرب السند اور اگر متن میں ہو تو اسے مضطرب المتن کہا جاتا ہے۔ اضطراب متن کو تو مختلف الحدیث کی چوتھی صورت میں شمار کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جب دو صحیح روایات کا باہم ٹکراؤ ایسا ہو کہ تطبیق، تنسیخ یا ترجیح کوئی صورت ممکن نہ ہو تو ایسی اضطرابی کیفیت ہی میں محدثین کرام رحمہم اللہ اس روایت پر توقف فرماتے ہیں، جبکہ وہ روایت ضعیف نہیں ہوتی۔ البتہ مضطرب السند اپنی مباحث کے اعتبار سے مختلف الحدیث کے بجائے بحث 'شاذ' سے تعلق رکھتی ہے، چنانچہ ایسی روایت جس میں شذوذ پایا جائے تو وہ بہر حال مقبول نہیں ہو سکتی، لیکن واضح رہنا چاہیے کہ ایسی روایت کے غیر مقبول ہونے کا سبب سند یا رواۃ کی کمزوری نہیں بلکہ اس کا سبب روایات کا باہم ٹکراؤ ہے^{۱۳۶} اور جو روایت تعارض احادیث کی وجہ سے غیر مقبول قرار پائے اس کا ضعف حقیقی نہیں ہوتا، جیسا کہ اس بات کی مکمل تفصیل اسی باب کی فصل ثانی میں آئے گی۔

محرف و مصحف کا بیان

’مصحف و محرف‘ تعریف سے اسم مفعول کا صیغہ ہیں، دونوں کا معنی ہے: ایسا تغیر و تبدل جو غلطی پر مبنی ہو۔ اصطلاح میں اس سے مراد وہ حدیث ہے جس میں سند و متن کی صورت تو برقرار ہو مگر ایک یا چند حروف کی تبدیلی سے ثقہ راوی کی مخالفت ہو جائے، اگر تو تبدیلی نقطوں کی ہو، جیسے مراجعہ کو بعض نے مزاحم بنا دیا، تو اسے ’مصحف‘ روایت کہا جاتا ہے اور اگر تبدیلی حروف کی ہو، جیسے عاصم الاحول کو بعض نے عاصم الاحادب بنا دیا، تو اس روایت کو ’محرف‘ کہا جاتا ہے۔^{۱۳۷}

راوی کے ضعف ضبط کی بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے رد کردہ چند احادیث

① حدثنا أبو بكر النيسابوري نا أبو الأزره نا علي بن عاصم نا ليث بن أبي سليم عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:

«إذا ولغ السنور في الإناء غسل سبع مرات»

”یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ اگر برتن میں بلی منہ ڈال جائے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے۔“

اس روایت کو محدثین رحمہم اللہ نے قبول نہیں کیا کیونکہ اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم (م ۱۳۸ھ) راوی سیئ الحفظ ہے۔^{۱۳۸}

② حدثنا أبو بكر بن خلف حدثنا يحيى بن محمد بن قيس المدني حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعا:

«كلوا البلح بالتمر فان الشيطان يغضب»

”یعنی کچی اور پکی کھجوریں ملا کر کھایا کرو، اس سے شیطان کو غصہ آتا ہے۔“

یہ روایت محدثین کے نزدیک منکر (ہونے کی بنا پر مردود) ہے کیونکہ اس کی سند میں ابو زکریٰ یحییٰ بن محمد بن قیس مدنی (م ۲۰۰ھ) راوی بہت زیادہ غلطیاں کرنے والا ہے۔^{۱۳۹}

③ حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا حماد أخبرنا عطاء بن السائب عن زاذان عن علي مرفوعا:

«من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل بها كذا وكذا من النار»

”یعنی جو غسل جنابت کے دوران ایک بال برابر جگہ بھی دھونا چھوڑ دے گا اسے اس اور اس طرح عذاب دیا جائے گا۔“

یہ روایت اس لیے ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں عطاء بن سائب (م ۱۳۶ھ) راوی ہے، جس کے متعلق محدثین نے کہا ہے کہ اسے آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا اور یہ تمیز نہیں ہو سکی کہ حماد نے عطاء سے یہ روایت اختلاط سے پہلے سنی تھی یا بعد میں۔^{۱۵۰}

بحث ثالث: اتصال سند

اتصال سند کا معنی و مفہوم

اتصال باب افتعال سے مصدر ہے اور وصل سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے ملانا، جوڑنا وغیرہ۔^{۱۵۱}

سند کا لغوی و اصطلاحی مفہوم پیچھے بیان کیا جا چکا ہے۔

اتصال سند کا اصطلاحی مفہوم

⑤ اتصال سند کا اصطلاحی مفہوم بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) رقمطراز ہیں:

ما سلم اسنادہ من سقوط فيه بحيث يكون كل من رجاله سمع ذلك المروي من شيخه^{۱۵۲}

”وہ سلسلہ رواۃ، جس میں کوئی راوی ساقط نہ ہو اور ہر راوی نے اپنے شیخ سے سماع کیا ہو، تو ایسی سند کو متصل کہتے ہیں۔“

کسی بھی حدیث کے صحیح ہونے کے لیے اس کی سند کا متصل ہونا بنیادی شرط ہے۔

⑥ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے نقل فرمایا ہے:

”محدثین کرام رحمہم اللہ جب کسی روایت کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہے، تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کی سند متصل ہے نیز دیگر

شروط صحیح بھی موجود ہیں۔“^{۱۵۳}

* متصل روایت کو اہل علم و قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:

① متصل مرفوع یعنی وہ روایت جس کی سند نبی ﷺ تک متصل ہو۔

② متصل موقوف یعنی وہ روایت جس کی سند صحابی تک متصل ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ اگر تابعین رحمہم اللہ تک سند متصل ہو تو ان کے اقوال علی الاطلاق متصل کی تعریف میں شامل نہیں، البتہ انہیں مقید کر

کے یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ روایت فلاں تابعی تک متصل ہے۔ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) اور حافظ عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ)

(م ۶۷۶ھ) نے یہی موقف اپنایا ہے جبکہ امام نووی رحمہ اللہ (م ۷۲۷ھ) اور ابن جماعہ رحمہ اللہ (م ۷۲۳ھ) وغیرہ کا کہنا ہے کہ متصل میں مرفوع

و موقوف کی طرح مقطوع بھی شامل ہے۔ واضح رہے کہ جمہور محدثین رحمہم اللہ کی رائے وہ ہے جو حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) وغیرہ

نے اختیار کی ہے۔^{۱۵۴}

ایک قول کے مطابق مسند روایت کا وہی مفہوم ہے جو متصل مرفوع کا ہے یعنی جس روایت کی سند نبی کریم ﷺ تک متصل ہو اسے

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

المسند کہتے ہیں۔ یہ قول امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) کا ہے۔^{۱۵۵}

متصل مرفوع کی مثال یہ روایت ہے:

عن ابن وهب أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »
”یعنی فرمان نبوی ہے کہ اس امت میں ہر سو سال میں اللہ تعالیٰ ایک ایسا آدمی بھیجے گا جو اس کے دین کی تجدید کرے گا۔“^{۱۵۶}

متصل موقوف کی مثال یہ ہے:

عن سمان عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال : ردوا السلام على من كان يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا ذلك بأن الله يقول ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ...﴾^{۱۵۷}
یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ یہودی، عیسائی اور مجوسی سب کو سلام کا جواب دو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ...“

اتصال سند ختم کرنے والے امور

اگر سند میں کسی جگہ بھی سقوط واقع ہوا ہو (یعنی کوئی راوی چھوٹ گیا ہو) تو سند متصل نہیں رہتی بلکہ اس میں انقطاع واقع ہو جاتا ہے اور انقطاع محدثین رحمہم اللہ کی اصطلاح میں سلسلہ سند میں سقوط کا نام ہے۔

* سقوط کی دو قسمیں ہیں: ① سقوط جلی ② سقوط خفی

سقوط جلی کے اعتبار سے مردود روایت کی چار قسمیں ہیں: ① معلق ② مرسل ③ معضل ④ منقطع

سقوط خفی کے اعتبار سے مردود روایت کی دو قسمیں ہیں: ① مدلس ② مرسل خفی

یوں یہ چھ قسمیں ہوں گی، بالترتیب ان تمام کی کچھ تفصیل آئندہ سطور میں پیش خدمت ہے:

معلق کا بیان

لفظ ’معلق‘ لغت میں تعلق سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، جس کا معنی ہے: ’لٹکا نا‘۔^{۱۵۸}

اصطلاح میں ’معلق‘ اس روایت کو کہتے ہیں جس کی سند کا ابتدائی حصہ حذف کر دیا گیا ہو یا ساری سند ہی حذف کر کے فرمان نبوی بیان کر دیا گیا ہو یا صحابی کے علاوہ یا صحابی اور تابعی کے علاوہ باقی ساری سند حذف کر دی گئی ہو۔^{۱۵۹}

ایسی روایت محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک خبر مردود میں شمار ہوتی ہے، کیونکہ اس میں صحیح حدیث کی بنیادی شرط ’اتصال‘ سند مفقود ہوتی

ہے۔

مرسل کا بیان

لفظ مرسل لغت میں ارسال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ اس کا معنی ہے: ”بھیجنا اور آزاد چھوڑ دینا“ وغیرہ۔^{۱۶۰}

اصطلاح میں ’مرسل‘ وہ روایت ہے جس کی سند کو آخر سے حذف کر دیا گیا ہو یعنی تابعی صحابی کے واسطے کے بغیر رسول اللہ ﷺ سے

حدیث بیان کرے۔ امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے فرمایا ہے کہ مرسل کی اس تعریف میں کوئی اختلاف نہیں۔^{۱۶۱}

* مرسل حدیث کی دو اقسام ہیں: ① مرسل تابعی ② مرسل صحابی

البتہ اپنے عمومی استعمالات میں جب محدثین رحمہم اللہ مطلقاً ’مرسل‘ کا لفظ بولتے ہیں تو مراد پہلی صورت ہوتی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

ارسال مضرنہیں، جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔

مرسل تابعی کا حکم

جمہور محدثین رحمہم کے نزدیک مرسل روایت ضعیف ہے، جیسا کہ حافظ ابن صلاح رحمہم (م ۶۴۳ھ) اور امام نووی رحمہم (م ۶۷۶ھ) وغیرہ نے یہ وضاحت فرمائی ہے۔^{۱۲} تاہم استدلال و استنباط کے پہلو سے آئمہ اربعہ سمیت جمہور فقہاء رحمہم اس سے بنائے استدلال بناتے ہیں۔

ایک قول تو وہ ہے، جو جمہور محدثین کرام رحمہم کا ہے یعنی مرسل روایت مطلقاً مردود ہے۔

دوسرا قول جمہور فقہاء کرام رحمہم امام ابو حنیفہ رحمہم (م ۱۵۰ھ)، امام مالک رحمہم (م ۱۷۹ھ) اور امام احمد رحمہم (م ۲۴۱ھ) وغیرہ کا ہے کہ مرسل روایت استدلال کے پہلو سے مطلقاً قابل حجت ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب ارسال کرنے والا آدمی علمائے حدیث کے ہاں ثقہ اور قابل اعتبار ہے تو اس کے ارسال کے باوجود اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے کہ اس نے کسی ضعیف آدمی کو گرایا نہیں ہوگا، مزید یہ کہ خیر القرون رحمہم (تابعین، تبع تابعین) کی عمومی توثیق خود نبی کریم ﷺ کے ارشادات سے واضح ہے، پھر یہ کہ زمانہ نبوت سے قربت کی وجہ سے اور اسلام کے بحیثیت مجموعی غالب ہونے کی وجہ سے زمانہ خیر القرون میں کوئی غلط چیز بطور دین پنپ بھی نہیں سکتی تھی، چنانچہ باوجود اس کے کہ بطور ثبوت یہ روایت ثابت نہیں ہو سکی، لیکن مذکورہ قرائن کی وجہ سے بطور استدلال اسے بہر حال قبول کیا جانا چاہیے۔

علمائے متقدمین کے یہاں ایک تیسرا قول بھی ہے جو امام شافعی رحمہم (م ۲۰۴ھ) اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہے۔ ان کے موقف میں کچھ مزید توازن اور تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر ارسال کرنے والے تابعی کی عادت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ ثقہ راوی سے ہی ارسال کرے تو اس کی مرسل روایت کو قبول کیا جائے گا اور اگر وہ ہر کسی سے ارسال کرتا ہو تو اس کی مرسل روایت قبول نہیں کی جائے گی۔

محقق محدثین جیسے یحییٰ بن سعید القطان رحمہم (م ۱۹۸ھ) اور علی بن المدینی رحمہم (م ۲۳۴ھ) وغیرہ کا رجحان، باوجودیکہ یہ روایت بطور ثبوت کے متصل السند نہیں لیکن مذکورہ توجیہات کے پیش نظر امام شافعی رحمہم (م ۲۰۴ھ) کے موقف کی طرف ہیں۔^{۱۳}

مرسل صحابی کا حکم

مرسل روایت دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی صحابی آپ ﷺ کا کوئی قول یا فعل بیان کرے جو اس نے (صغریٰ وغیرہ کے باعث) براہ راست آپ ﷺ سے نہ سنا ہو بلکہ کسی دوسرے صحابی سے اسے اخذ کیا ہو، بعد ازاں وہ اس صحابی کا واسطہ چھوڑ کر براہ راست آپ ﷺ کا ارشاد نقل کر دے تو ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں۔ مرسل صحابی محدثین کرام رحمہم کے نزدیک موصول کے حکم میں ہی ہوتی ہے، کیونکہ صحابی صحابہ سے ہی روایت کرتا ہے اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم عادل ہیں، اس لیے ان کی جہالت مضرنہیں۔^{۱۴}

مُعْضَل کا بیان

لفظ معضل معضل سے ہے اور عضل کا معنی ہے: ”روکنا، سخت ہونا اور عاجز کر دینا وغیرہ“۔^{۱۵}

اصطلاح میں ’معضل‘ روایت وہ ہوتی ہے جسکی سند کے درمیان سے دو یا زیادہ راوی پے در پے ساقط ہو گئے ہوں۔^{۱۶} مثلاً اگر

امام مالک (م ۱۷۹ھ) اللہ کے رسول ﷺ سے براہ راست کوئی حدیث نقل فرمائیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا..... الخ

ایسی روایت بالاتفاق ضعیف ہوگی کیونکہ اسکی سند میں ایک سے زیادہ راوی پے در پے ساقط ہوں گے، جن کی ثقاہت کا کچھ علم نہیں۔

منقطع کا بیان

لفظ منقطع انقطاع سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور یہ اتصال کی ضد ہے۔

اس کی اصطلاحی تعریف کے سلسلے میں متقدمین فرماتے ہیں کہ 'منقطع' ہر اس روایت کا نام ہے جو متصل نہ ہو، جیسا کہ امام ابن

عبدالبرکۃ رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے فرمایا ہے۔^{۱۶۷}

محدثین کرام رحمہم اللہ 'منقطع' کو جب مذکورہ معنی میں استعمال کرتے ہیں تو لغوی اعتبار سے استعمال کرتے ہیں، لیکن متاخرین نے چونکہ ہر ہر شے میں نکھار اور تہذیب پیدا کی ہے، چنانچہ انہوں نے منقطع کو لغوی معنی تک محدود کر دیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ایسی روایت جس کی سند سے ایک یا زیادہ راوی 'پے درپے نہیں' بلکہ مختلف مقامات سے حذف ہوئے ہوں، منقطع کہلاتی ہے، جیسا کہ متاخرین میں سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے یوں نقل فرمایا ہے۔^{۱۶۸}

'منقطع' کا حکم یہ ہے کہ یہ روایت بالاتفاق ضعیف ہوتی ہے۔

دلس کا بیان

لفظ دلس، تدلیس سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کا معنی ہے 'عیب چھپانا'۔ یہ دلس سے مشتق ہے جس کا معنی 'اندھیرا یا تاریکی کا

اختلاط' ہے۔^{۱۶۹}

اصطلاح میں 'دلس راوی' وہ ہوتا ہے جو سند کا عیب چھپا کر اس کی تحسین ظاہر کرے۔^{۱۶۹}

* اس کی دو قسمیں ہیں: ① تدلیس الاسناد ② تدلیس الشیوخ

① تدلیس اسناد: یہ ہے کہ راوی اپنے کسی ایسے ہم عصر شیخ سے روایت کرے جس سے ملاقات کر چکا ہو مگر یہ روایت اس سے نہ سنی ہو

، یا ایسے ہم عصر سے روایت کرے جس سے ملاقات نہ کی ہو مگر یہ تاثر دے کہ وہ اس سے ملاقات کے بعد روایت کر رہا ہے۔^{۱۷۰}

② تدلیس شیوخ: یہ ہے کہ راوی اپنے شیخ سے سن کر روایت کرے مگر بیان کرتے وقت شیخ کا ایسا نام، کنیت، نسبت یا وصف ذکر کرے

جو غیر معروف ہو اور ایسا کرنے کا مقصد یہ ہو کہ کہیں وہ پہچان نہ لیا جائے، کیونکہ وہ ضعیف یا کم تر درجہ کا کوئی آدمی ہو۔^{۱۷۱}

تدلیس کا حکم یہ ہے کہ بعض اوقات یہ مکروہ ہوتی ہے، مثلاً جب کسی راوی کا استاد معمولی درجہ کا ہو اور اس کے استاد کا استاد عالی مرتبہ

ہو تو وہ معمولی درجہ کے استاد کو ساقط کر کے استاد کے استاد سے روایت کرے۔ اور بعض اوقات تدلیس حرام ہوتی، مثلاً جب راوی کا

استاد غیر ثقہ ہو، تو وہ اسے ساقط کر دے اور اس کے استاد سے روایت بیان کرے تاکہ اس کے ضعیف استاد کا پتہ نہ چل سکے۔^{۱۷۲}

مرسل خفی کا بیان

لفظ مرسل ارسال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اس کا معنی ہے آزاد چھوڑ دینا^{۱۷۳} اور خفی جلی کی ضد ہے۔ یہ ایسی روایت ہوتی ہے کہ

جس کا ارسال خفی ہوتا ہے اور اس کے طالب کو کافی محنت کرنی پڑتی ہے اسی لیے اس کا نام مرسل خفی رکھا گیا ہے۔

◎ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے اس کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

المرسل الخفی إذا صدر من معاصر لم یلق من حدث عنه بل بینہ و بینہ واسطۃ^{۱۷۴}

”مرسل خفی وہ روایت ہے جس کا راوی اپنے ہم عصر سے روایت کرے اور اس سے اس کی ملاقات نہ ہوئی ہو بلکہ ان دونوں کے

درمیان ایک اور راوی کا واسطہ موجود ہو۔“

* مرسل خفی اور تدلیس میں یہ فرق ہے کہ تدلیس کرنے والا ایسے راوی سے روایت بیان کرتا ہے جس سے اس کی ملاقات اور سماع تو ثابت ہے مگر یہ روایت اس نے اس سے نہیں سنی، جبکہ ارسال کرنے والا ایسے راوی سے روایت بیان کرتا ہے جس سے اس کی ملاقات اور سماع ہی ثابت نہیں۔^{۷۵}

مرسل خفی روایت انقطاع کی وجہ سے ضعیف شمار ہوتی ہے۔

اتصال سند نہ ہونے کی بنا پر محدثین رحمہم کی رد کردہ چند احادیث

① عن خليل بن مرة عن معاوية بن قرة عن أبي هريرة مرفوعا:
«من لم يوتر فليس منا»

”یعنی فرمان نبوی ﷺ ہے کہ جس نے وتر نہ پڑھا وہ ہم میں سے نہیں۔“

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس میں انقطاع ہے۔

⑤ امام زیلعی رحمہ اللہ (م ۷۲۲ھ) رقمطراز ہیں:

”یہ روایت منقطع ہے، اسے امام احمد (م ۲۴۱ھ) نے روایت کیا ہے اور وہ خود فرماتے ہیں کہ معاویہ بن قرة (م ۱۱۳ھ) نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہ کچھ سنا ہے اور نہ ہی ملاقات کی ہے اور خلیل بن مرہ (م ۱۶۰ھ) کو امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) اور امام نسائی رحمہ اللہ (م ۳۰۳ھ) نے ضعیف جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اسے منکر الحدیث کہا ہے۔“^{۷۶}

⑥ عن عمر بن عبد العزيز عن عقبه بن عامر مرفوعا:

«رحم الله حارس الحرس»

”یعنی اللہ تعالیٰ جنگ میں پہرہ دینے والے پر رحم فرمائے۔“

یہ روایت مرسل خفی ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے کیونکہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ (م ۱۰۱ھ) کا عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں۔^{۷۷}

③ عن بقیة بن الوليد عن أبي يحيى المديني عن عمرو بن شعيب عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعا:

«التمتم للصلاة في السفر كالمقصر في الحضر»

”سفر میں نماز پوری پڑھنے والا حضر میں قصر کرنے والے کی مانند ہے۔“

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں بقیہ راوی مدلس ہے اور اس نے لفظ عن سے روایت بیان کی ہے۔^{۷۸}

بحث رابع: سند میں شذوذ و علت

شذوذ کا معنی و مفہوم

لغوی مفہوم

لغت میں شذوذ باب شذَّ يَشُدُّ بَرُوزَن نصر سے مصدر ہے اور اس کا معنی ہے: ’جماعت سے الگ ہو جانا۔‘^{۷۹} یہ لفظ اس معنی میں

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

ایک حدیث میں بھی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ فرمانِ نبوی ﷺ ہے:

من شذ شذ إلى النار^{۱۸۰}

”جو (مسلمانوں کی) جماعت سے الگ ہوا وہ آگ کی طرف (اہل جنت سے) الگ ہو گیا۔“

اصطلاحی مفہوم

اصطلاحِ محدثین رحمہم اللہ میں شذوذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت کرے۔^{۱۸۱}

◎ امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) شذوذ کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

”ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرے یا ثقات کی جماعت کی مخالفت کرے خواہ وہ درجے میں اس سے کم ہی ہوں۔“^{۱۸۲}

مخالفت کرنے والے کی روایت کو شاذ اور جس کی مخالفت کی جا رہی ہے اس کی روایت کو محفوظ کہتے ہیں۔ شاذ روایت قابلِ حجت

نہیں ہوتی جبکہ محفوظ روایت قابلِ حجت اور قابلِ عمل قرار پاتی ہے۔^{۱۸۳}

شذوذ کبھی سند میں ہوتا اور کبھی متن میں۔ متن میں شذوذ کا بیان آئندہ فصل میں آئے گا، جبکہ سند میں شذوذ کا بیان درج ذیل ہے۔

شذوذ فی السند

جس روایت کی سند میں شذوذ ہوا سے شاذ الاسناد کہتے ہیں۔ سند میں شذوذ کی مثال یہ روایت ہے:

عن ابن عیینہ عن عمرو بن دینار عن عوسجہ عن ابن عباس أن رجلاً توفي على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثاً الا عبداً هو أعتقه فأعطاه النبي ﷺ ميراثه

”یعنی عہد رسالت میں ایک آدمی فوت ہوا، اس کا سوائے ایک آزادہ کردہ غلام کے کوئی وارث نہیں تھا تو آپ ﷺ نے اس کی میراث اسی غلام کو عنایت فرمادی۔“

مذکورہ حدیث کی سند میں ابن عیینہ رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے عوسجہ کے بعد ابن عباسؓ کا ذکر کیا ہے جبکہ اسی حدیث کو حماد بن

زید (م ۱۷۹ھ) نے بھی روایت کیا ہے مگر اس نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں کیا۔ پھر ابن عیینہ رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) کی متابعت محمد بن مسلم طاقی نے کی ہے جبکہ حماد کی کسی نے متابعت نہیں کی۔

◎ امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) نے فرمایا ہے:

”میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ ابن عیینہ (م ۱۹۸ھ) اور محمد بن مسلم طاقی دونوں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ذکر کرتے ہیں، کیا ان کی روایت محفوظ ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں اور چونکہ حماد بن زید (م ۱۷۹ھ) کی کسی نے متابعت نہیں کی اس لیے اس کی سند میں شذوذ ہے۔“^{۱۸۴}

علت کا معنی و مفہوم

لغوی مفہوم

لغت میں اس کا معنی ہے: بیماری اور سبب وغیرہ۔^{۱۸۵}

اصطلاحی مفہوم

اصطلاحِ محدثین رحمہم اللہ میں اس سے مراد وہ حدیث ہے جس میں کوئی ایسا مخفی سبب ہو جو اس کی صحت پر اثر انداز ہو سکتا ہو، حالانکہ

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

بظاہر وہ صحیح و سالم نظر آتی ہو، ایسی روایت کو معلول کہا جاتا ہے۔^{۱۸۶}

در اصل معلول روایت کا تعلق وہم الراوی سے ہے یعنی راوی وہم کے ساتھ روایت آگے بیان کر دیتا ہے، لہذا کبھی موقوف کو مرفوع اور کبھی مرسل کو مسند بیان کر دیتا ہے اور کبھی ایک حدیث کو دوسری کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے۔^{۱۸۷}

ان مخفی علتوں کا علم صرف علم حدیث کے اُن ماہرین کو ہی ہوتا ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے اسانید و متون میں مہارت تامہ، قوتِ حافظہ اور روشن دماغی جیسے اوصاف سے نوازا ہوتا ہے۔ وہ روایات کی اسانید جمع کرتے ہیں اور رواۃ کے احوال میں غور و فکر کرتے ہیں، پھر اس مخفی سبب تک پہنچتے ہیں جو صحت حدیث کو متاثر کر رہا ہوتا ہے۔

’علل حدیث‘ کا علم نہایت دقیق علم ہے، اسی وجہ سے بہت کم ائمہ حدیث نے اس کے بارے میں کام کیا ہے۔ اس علم کے ماہرین میں امام علی بن مدینی (م ۲۳۴ھ)، امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، امام بخاری (م ۲۵۶ھ)، امام ابو حاتم (م ۳۲۷ھ)، امام ابو زرہ (م ۲۶۴ھ)، امام دارقطنی (م ۳۸۵ھ)، امام ابویعلیٰ (م ۳۰۷ھ)، امام ترمذی (م ۲۷۹ھ) اور امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

علت کبھی متن میں ہوتی ہے، کبھی سند میں اور کبھی سند و متن دونوں میں ہوتی ہے۔ متن اور سند و متن دونوں میں علت کا بیان آئندہ فصل میں آئے گا، البتہ صرف سند میں علت کا بیان حسب ذیل ہے۔

علت فی السند

جس روایت کی سند میں علت ہو (یعنی صرف سند متاثر ہو متن متاثر نہ ہو) اسے معلل فی السند کہا جاتا ہے۔ سند میں علت کی مثال یہ روایت ہے:

عن یعلیٰ بن عبید عن سفیان الثوری عن عمرو بن دینار عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»

”یعنی دو سودا کرنے والوں کو اس وقت تک اختیار ہے جب تک وہ جدا نہ ہو جائیں۔“

اس روایت میں علت ’عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ھ)‘ میں ہے، درحقیقت یہ عبد اللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ھ) ہے۔ یعلیٰ بن عبید رحمہ اللہ (م ۲۰۹ھ) کو وہم ہوا ہے اور اس نے عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ھ) کی جگہ عبد اللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ھ) کا ذکر کر دیا ہے اور دونوں ہی ثقہ ہیں۔ اس غلطی کی وجہ سے یہ سند معلول ہے، لیکن متن دیگر صحیح اسانید سے مروی ہونے کی وجہ سے معتبر ہے۔^{۱۸۸}



حوالہ جات

- (۱) لسان المیزان: ۲۸۹/۳
- (۲) مقدمة صحيح مسلم: ص ۸۴
- (۳) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي: الجرح و التعديل، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الطبعة الاولى، ۱۳۷۱ھ: ۲۸/۱
- (۴) ميزان الاعتدال: ۳۰۴/۱
- (۵) مقدمة صحيح مسلم: ص ۸۴
- (۶) المحدث الفاصل: ص ۲۰۸
- (۷) معرفة علوم الحديث: ص ۶
- (۸) المحدث الفاصل: ص ۲۰۹
- (۹) مقدمة صحيح مسلم: ص ۸۷
- (۱۰) مقدمة صحيح مسلم: ص ۸۸
- (۱۱) خطيب البغدادي، ابي بكر احمد بن علي: شرف اصحاب الحديث مع مقدمه محمد اسماعيل سلفي، الجمعية اهل الحديث، لاهور: ص ۳۹۳
- (۱۲) فتح المغيث: ص ۳۳۵
- (۱۳) الحاكم النيسابوري، ابي عبد الله محمد بن عبد الله: المدخل إلى علم الصحيح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ: ص ۲
- (۱۴) الكفاية: ص ۲۸۳
- (۱۵) كتاب المجروحين: ۲۷/۱
- (۱۶) كتاب الجرح والتعديل از ابن أبي حاتم: ۱۴/۱
- (۱۷) صحيح بخارى: كتاب العلم
- (۱۸) فتح الباري: ۱۷۴/۱
- (۱۹) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن: سنن دارمي، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ۱۹۶۶ء: ۱۴۲/۱،
- فتح الباري: ۱۷۵/۱
- (۲۰) معرفة علوم الحديث: ص ۸، ۷

- (۲۱) فتح الباری: ۱/۱۷۵
- (۲۲) التبریزی، الشیخ ولی الدین محمد بن عبد اللہ الخطیب: مشکاة المصابیح، تحقیق: ناصر الدین الالبانی، منشورات المكتبة الإسلامية، دمشق، الطبعة الاولى، ۱۳۸۱ھ-۱۹۶۱ء: ۲۱۲
- (۲۳) سنن الدارمی: ۱/۱۴۰
- (۲۴) فتح الباری: ۱/۱۷۵
- (۲۵) معرفة علوم الحديث: ص ۸
- (۲۶) الجامع لأخلاق الراوی: ۱/۲۱۶
- (۲۷) فتح المغیث: ۳/۲۸۰
- (۲۸) ابن صلاح، أبی عمرو عثمان بن عبد الرحمن: مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بیروت: ص ۲۱۵
- (۲۹) لزرقانی: الشرح العلامة الزرقانی علی المواهب اللدنیة للقسطلانی: دار المعرفة، بیروت: ۵/۴۵۴
- (۳۰) ابن حزم، محمد علی بن حزم: الفصل فی الملل والأهواء والنحل، مطبعة الخانجي، مصر: ۲/۸۲
- (۳۱) تقریب النواوی مع التدريب: ۲/۶۰
- (۳۲) ابن تیمیة، احمد بن عبد الحلیم: المنهاج السنة النبویة، تحقیق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۰۶ھ: ۱۱/۴
- (۳۳) مجموع الفتاوی از ابن تیمیة: ۱/۹
- (۳۴) معرفة علوم الحديث: ۱۰۶
- (۳۵) ابن رجب الحنبلی، عبد الرحمن بن أحمد: شرح علل الترمذی، تحقیق: د. همام عبد الرحیم سعید، مكتبة المنار، اردن، ۱۴۰۷ھ-۱۹۸۷م: ص ۱۲۲
- (۳۶) أيضا
- (۳۷) المحدث الفاضل: ص ۴۰۳، الكفاية: ص ۱۱۶
- (۳۸) شرح علل الترمذی از ابن رجب: ص ۱۲۲
- (۳۹) شرح علل الترمذی از ابن رجب: ص ۱۲۲
- (۴۰) الصحاح فی اللغة، ماده: عدل
- (۴۱) المائدة: ۸
- (۴۲) لسان العرب، ماده: عدل
- (۴۳) البقرة: ۱۲۳

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

- (۴۴) القاموس المحيط ، مادہ: العدل
- (۴۵) الانعام : ۱۵۰
- (۴۶) مختار الصحاح ، مادہ: عدل
- (۴۷) کتاب العین از خلیل بن احمد النخوی، مادہ: عدل
- (۴۸) الطلاق: ۲
- (۴۹) البقرة: ۲۸۲
- (۵۰) الکفایة: ص ۸۵
- (۵۱) تیسیر مصطلح الحديث: ص ۱۳۲
- (۵۲) الکفایة: ص ۱۴۳
- (۵۳) توضیح الافکار: ۱۱۸/۲
- (۵۴) نزہة النظر شرح نخبة الفكر: ص ۵۵
- (۵۵) سنن ابن ماجه: ۲۴۹۹
- (۵۶) الکفایة: ص ۷۹
- (۵۷) الروض الباسم لابن الوزير: ص ۲۷
- (۵۸) احمد حسن: جامع الاصول، مطبع مجتبائی ، لاہور طبع اول، ۱۹۸۶ء ۷۵/۱، الکفایة: ص ۱۳۱
- (۵۹) ابو داؤد، سليمان بن اشعث السجستاني: سنن ابو داود، المكتبة الاثرية ، باكستان ، الطبعة الثانية، ۱۳۹۹ھ: ۲۳۴۰، سنن ابن ماجه: ۱۶۵۲، صحيح ابن خزيمة: ۱۹۲۳
- (۶۰) تدريب الراوی: ۱۰۹/۲، مقدمة ابن الصلاح: ص ۹
- (۶۱) الکفایة: ص ۱۴۱-۱۴۲
- (۶۲) مقدمة ابن الصلاح: ص ۹۸-۹۹
- (۶۳) الکفایة: ص ۱۶۱
- (۶۴) أيضا
- (۶۵) توضیح الافکار: ۲۱۲/۲
- (۶۶) أيضا
- (۶۷) تدريب الراوی: ۱۰۹/۲ - مزيد دیکھئے: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في اصول الحديث: ص ۲۱، قواعد التحديث: ص ۱۶۷، الکفایة: ص ۹۳، فتح المغیث: ۸۳/۳
- (۶۸) تدريب الراوی: ۲۳۴/۱

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

- (۶۹) فتح المغیث: ۲۹۴/۱
- (۷۰) النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف: التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر، تحقیق: عبد الوہاب عبد اللطیف، إحياء السنة النبوية، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۳۹۹ھ: ص ۷
- (۷۱) الکفایة: ص ۱۳۷
- (۷۲) الکفایة: ص ۱۱۸
- (۷۳) الکفایة: ص ۱۳۷
- (۷۴) دیکھئے: توضیح الافکار: ۱۱۵/۲، معرفة علوم الحديث: ص ۵۳، تدريب الراوی: ص ۱۹۷، الکفایة: ص ۱۳۵، الباعث الحثیث: ص ۹۲، مقدمة ابن الصلاح: ص ۹۴
- (۷۵) الحجرات: ۶
- (۷۶) الکفایة: ص ۷۷
- (۷۷) منهج البخاری فی تصحیح الاحادیث وتعلیلها: ص ۶۰
- (۷۸) صحیح بخاری: ۳۰۵۰
- (۷۹) صحیح بخاری: ۴۰۲۳
- (۸۰) الحجرات: ۶
- (۸۱) الکفایة: ص ۷۵-۲، تدريب الراوی: ص ۱۹۸
- (۸۲) مقدمة صحیح مسلم: ص ۳۶
- (۸۳) کتاب المجروحین از ابن حبان: ۷۹/۱
- (۸۴) ارشاد الفحول از امام شوکانی: ص ۵۱
- (۸۵) نزہة النظر: ص ۸۹
- (۸۶) تدريب الراوی: ص ۲۱۶
- (۸۷) شرح النخبة: ص ۱۵۶
- (۸۸) الباعث الحثیث: ص ۱۲
- (۸۹) ابن الملقن: المقنع فی علوم الحديث، تحقیق: عبد اللہ بن یوسف الجدید، دار فواز، الإحساء، الطبعة الا ولی، ۱۴۱۳ھ: ص ۲۶۵
- (۹۰) شرح العلل: ۵۴/۱
- (۹۱) مقدمة ابن الصلاح: ص ۱۰۴
- (۹۲) ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: هدی الساری مقدمه فتح الباری، دار نشر الکتب

- الإسلامیہ ، لاہور : ص ۳۸۵
- (۹۳) قواعد التحديث : ص ۱۲۷
- (۹۴) العراقی ، أبی الفضل زین الدین عبد الرحیم بن الحسین بن عبد الرحمن: التبصرة والتذكرة وشرحها: دار الكتب العلیمة ، بیروت : ص ۱۶۶
- (۹۵) قواعد التحديث : ص ۱۲۷
- (۹۶) صحيح بخاری : ۱۱۰، صحيح مسلم : ۳، مصنف ابن ابی شیبة : ۷۶۲/۸
- (۹۷) نزہة النظر : ص ۸۵، تيسير مصطلح الحديث : ص ۸۶
- (۹۸) نزہة النظر : ص ۸۹
- (۹۹) توجیة النظر الى اصول الأثر : ۵۷۴/۲
- (۱۰۰) ماخوذ از نزہة النظر : ص ۹۷-۹۸، مقدمة ابن الصلاح : ۱۱۱-۱۱۳، تيسير مصطلح الحديث : ۱۰-۱۱۲
- (۱۰۱) توضیح الافکار : ۱۸۵/۲
- (۱۰۲) الباعث الحثيث : ص ۱۱
- (۱۰۳) نزہة النظر : ص ۱۰۰
- (۱۰۴) میزان الاعتدال : ۲۶۹/۳
- (۱۰۵) تلخیص الحبير : ۱۵۲/۵
- (۱۰۶) میزان الاعتدال : ۲۰۵/۲
- (۱۰۷) کتاب العين ، ماده: ضبط
- (۱۰۸) القاموس المحيط ، ماده: ضبط
- (۱۰۹) علوم الحديث از ڈاکٹر صبحی صالح : ص ۱۶۵
- (۱۱۰) نزہة النظر : ص ۵۵
- (۱۱۱) فتح المغیث : ۱۶/۱
- (۱۱۲) مقدمة ابن الصلاح : ص ۶۱
- (۱۱۳) سنن الدارمی : ۱۶۱/۱
- (۱۱۴) الجامع لأخلاق الراوی : ۲۱۲/۲
- (۱۱۵) نزہة النظر : ص ۵۴-۵۵
- (۱۱۶) صحيح بخاری : ۷۶۵
- (۱۱۷) سنن الترمذی : ۱۶۵۹، سنن ابی داود : ۲۶۳۱

- (۱۱۸) تقریب التہذیب: ۹۴۴
- (۱۱۹) الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ: جامع الترمذی، دار السلام، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۷۱۴ھ: ۲۲
- (۱۲۰) مقدمة ابن الصلاح: ص ۵
- (۱۲۱) سنن الترمذی: ۱۱۱۳
- (۱۲۲) تہذیب الکمال: ۱۰۱/۲، تقریب التہذیب: ص ۴۵۷
- (۱۲۳) کتاب المجروحین: ۷۱/۱
- (۱۲۴) الشافعی، محمد بن ادريس: الرسالة، المكتبة العلمية، بيروت: ص ۳۸۲
- (۱۲۵) شرح العلل: ۱۰۹/۱
- (۱۲۶) الکفاية: ص ۱۴۴
- (۱۲۷) نزہة النظر: ص ۸۹
- (۱۲۸) نزہة النظر: ص ۲۷
- (۱۲۹) البيان المكمل فی تحقیق الشاذ والمعلل: ص ۳۵
- (۱۳۰) دیکھئے، نزہة النظر: ص ۲۷
- (۱۳۱) دیکھئے، الکفاية: ص ۲۳۳
- (۱۳۲) فتح المغیث: ۳۵۴/۱
- (۱۳۳) کتاب المجروحین: ۶۷/۱
- (۱۳۴) الکفاية: ص ۲۲۸، شرح العلل: ۲۰۹/۱
- (۱۳۵) لسان العرب: ماده: درج
- (۱۳۶) دیکھئے: مقدمة ابن الصلاح: ص ۱۸، الباعث الحثيث: ص ۱۰
- (۱۳۷) نزہة النظر: ص ۹۰
- (۱۳۸) دیکھئے: تدريب الراوی: ص ۱۷۸
- (۱۳۹) لسان العرب، ماده: قلب
- (۱۴۰) دیکھئے: نزہة النظر: ص ۹۲، الباعث الحثيث: ص ۷۲، منهج النقد: ص ۴۳۵
- (۱۴۱) دیکھئے: فتح المغیث: ۳۱۹/۱
- (۱۴۲) دیکھئے: نزہة النظر: ص ۹۲
- (۱۴۳) تدريب الراوی: ۲۰۳/۲

- (۱۴۴) لسان العرب، مادہ: ضرب
- (۱۴۵) دیکھئے، اصول الحديث از عجاج خطیب: ص ۳۴۲، تیسیر مصطلح الحديث: ص ۱۰۲
- (۱۴۶) تدريب الراوی: ۴۵، ۴۶، النکت: ۳۷۲/۱، ۲، ۶۵۳، ۶۵۴، فتح المغیث: ۱/۱، ۱۹، توضیح الافکار: ۸/۱، ۱۳، ۱۴، ۲/۲
- (۱۴۷) نزہة النظر: ص ۸۲، تدريب الراوی: ۱۹۵/۲
- (۱۴۸) الدار قطنی، علی بن عمر: سنن دار قطنی، تصحیح: عبد اللہ ہاشم یمانی، دار المحاسن، قاہرہ ۶۸/۱، تقریب التہذیب: ص ۲۸۷
- (۱۴۹) ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی: تقریب التہذیب، تحقیق: محمد عوامة، دار البشائر الإسلامية، بیروت ۱۴۰۶ھ: ص ۳۱۴
- (۱۵۰) میزان الاعتدال: ۷۰/۳، الجرح والتعديل: ۳۳۴/۶
- (۱۵۱) القاموس المحيط: مادہ: وصل
- (۱۵۲) نزہة النظر: ص ۵۶
- (۱۵۳) مقدمة ابن الصلاح: ص ۹
- (۱۵۴) دیکھئے: فتح المغیث: ۱۰۲/۱، شرح الالفیة: ۵۸/۱، تدريب الراوی: ص ۱۰۸
- (۱۵۵) الباعث الحثیث: ص ۵
- (۱۵۶) سنن ابی داود: ۴۲۹۱، مستدرک حاکم: ۵۲۲/۴
- (۱۵۷) البخاری، محمد بن إسماعیل: الأدب المفرد، تحقیق: محمد فواد الباقی، دارالبشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۹ھ: ۱۱۰۷
- (۱۵۸) لسان العرب: مادہ: علق
- (۱۵۹) شرح النخبة: ص ۶۱
- (۱۶۰) تاج العروس: مادہ: رسل
- (۱۶۱) معرفة علوم الحديث: ص ۲۵
- (۱۶۲) مقدمة ابن الصلاح: ص ۵۳، الارشاد: ص ۸۰
- (۱۶۳) صلاح الدین أبی سعید خیل بن کیکلدی العلائی: جامع التحصیل فی أحكام المراسیل، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، عالم الکتب، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۷ھ: ص ۸۶
- (۱۶۴) توجیه النظر الى أصول الأثر: ۵۶۱/۲، الباعث الحثیث: ص ۶
- (۱۶۵) ابن فارس، أبو الحسن أحمد: معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام ہارون، دار الفکر: مادہ

: عضل

- (۱۶۶) نزہۃ النظر: ص ۸۰، مقدمة ابن الصلاح: ص ۵۹، الارشاد: ص ۵۸
- (۱۶۷) ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر: التمهيد لما فی الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، مغرب، الطبعة الثانية، ۱۴۰۲ھ: ۲۱/۱
- (۱۶۸) نزہۃ النظر: ص ۸۰، ۸۱
- (۱۶۹) لسان العرب: ماده: دلس
- (۱۷۰) التقييد والايضاح: ص ۹۷
- (۱۷۱) الأبناسی، برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أيوب: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، نسخة مصورة عن نخسة المكتبة السليمانية، استانبول: ۱۷۳/۱
- (۱۷۲) الباعث الحثيث: ص ۸
- (۱۷۳) تاج العروس: ماده: رسل
- (۱۷۴) نزہۃ النظر: ص ۸۲
- (۱۷۵) الكفاية: ص ۳۵۷
- (۱۷۶) الزيلعي، جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، مطبعة دار المامون الطبعة الاولى، ۱۳۵۷ھ-۱۹۳۸ء: ۱۵۶/۳
- (۱۷۷) العقيلي أبي جعفر محمد بن عمرو: كتاب الضعفاء للعقيلي، تحقيق: عبد المعطى أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴ھ-۱۹۸۴ء: ۳۹۴/۳
- (۱۷۸) نصب الراية: ۳/۳۳۴
- (۱۷۹) القاموس المحيط: ماده: شذ
- (۱۸۰) سنن الترمذی: ۲۱۷۷
- (۱۸۱) نزہۃ النظر: ص ۵۶
- (۱۸۲) مقدمة ابن الصلاح: ص ۷۱
- (۱۸۳) القزوينی، ابی یعلی الخلیل بن عبد اللہ: الارشاد فی معرفة علماء الحديث، تحقيق: الدكتور محمد سعيد بن عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹ھ: ۱۷۷/۱، التقييد والايضاح: ص ۲۱
- (۱۸۴) علل الحديث: ۵۲/۲، سنن الترمذی: ۲۱۰۶
- (۱۸۵) لسان العرب: ماده: علل

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

(۱۸۶) نزہۃ النظر: ص ۸۵

(۱۸۷) مجموع الفتاویٰ از ابن تیمیہ: ۱۸/۱۸، ۱۹

(۱۸۸) مقدمة ابن الصلاح: ص ۹۱

فصل دوم

متنِ حدیث کی تحقیق کے محدثانہ اصول

- متنِ حدیث میں انتقائے علت
- مخالفت الثقات باعتبار متن
- موضوع یا ضعیف حدیث کو پہچاننے کی علامات

متن حدیث کی تحقیق کے اصول

تمہید

قرآن کریم سے معنویت حاصل کر کے انسان کی تربیت کے لیے رسول اللہ ﷺ نے وحی کی روشنی میں جو پروگرام مرتب کیا اور حدیث کے مختلف ابواب میں جس کی تفصیل موجود ہے، فنی ماہرین نے اس کی صحت کو جانچنے کے لیے متن اور سند دونوں سے متعلق ایک معیار مقرر کیا ہے۔

◎ اس سلسلہ میں علامہ تقی امینی رقم طراز ہیں:

”متن اصل حدیث اور سند اس کے پہنچنے کے ذریعے اور راستے کو کہتے ہیں۔ ’سند‘ اگرچہ اصل حدیث کا جزء نہیں ہے، لیکن چونکہ اولاً حدیث کی صحت کا مدار سند ہی پر ہے، اس بنا پر محدثین رحمہم کے نزدیک اس کی حیثیت کسی طرح بھی جز سے کم نہیں ہے۔ سند پر گفتگو کو خارجی نقد اور متن پر گفتگو کو داخلہ نقد کہا جاتا ہے۔“

رسول اللہ ﷺ سے مروی ہر حدیث سند اور متن دو اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے۔ ’سند‘ سے مراد اساتذہ و تلامذہ کا وہ سلسلہ رجال ہے جو یکے بعد دیگرے اس حدیث کے قائل تک جا پہنچتا ہے اور سلسلہ رجال کے بعد جہاں سے الفاظ عبارت کی ابتدا ہوتی ہے اس کو ’متن‘ کہتے ہیں۔ علمائے حدیث کے ہاں نقدِ متن سے مراد یہ ہے کہ کسی حدیث کے متصل سند کے ساتھ عادل و ضابط راویوں کے ذریعے سے موصول ہو جانے کے بعد متن حدیث یا الفاظ عبارت پر اس اعتبار سے تحقیق کرنا کہ کہیں اس متن یا عبارت میں کوئی ایسا جھول تو نہیں پایا جا رہا جو اس روایت کی اسنادی حیثیت کو مشکوک بنا دے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحقیق حدیث کے لیے محدثین کرام رحمہم نے دو طریقہ کار اختیار فرمائے ہیں: نقدِ سند، نقدِ متن۔ لیکن حاصل دونوں کا ایک ہی ہے اور وہ یہی ہے کہ روایت کے موصول ہونے کا مرکزی کردار چونکہ راوی ہوتا ہے اس لیے تحقیق روایت کا آخری اور بنیادی مدار بھی وہی ہوگا۔ تحقیق حدیث کے پہلے طریقہ کو ہم علمی زبان میں تحقیق المتن من حیث السند کہہ سکتے ہیں اور دوسرے طریقے کو تحقیق السند من حیث المتن کا نام دیا جاسکتا ہے۔

تحقیق روایت کے باب میں نقد و تحقیق کے تمام تر پہلوؤں کو مد نظر رکھے جانے کے باوجود حیرت کا مقام ہے کہ حدیث نبوی کے خلاف آج مختلف محاذ قائم کئے جا رہے ہیں۔ جدید تعلیم یافتہ حضرات اپنے مذہب اور خصوص نظریات کے تحفظ کے لئے ایسے اصول وضع کر رہے ہیں، جن کے ذریعے سے ان احادیث نبویہ کو رد کیا جاسکے جو ان کے مذہب اور ذاتی نظریات کے خلاف ہیں۔ انہیں خلافِ قرآن یا خلافِ عقل ہونے کے دعویٰ سے ٹھکرانے کی سعی مذموم ہو رہی ہے اور یہ کام اہل عجم میں زیادہ شد و مد سے ہو رہا ہے۔ درحقیقت عجمی ذہنیت عربی نبوت کو مکمل طور پر قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہے اور کسی بھی حدیث کو ’درایت‘ کے خلاف قرار دے کر رد کر دینا عام مشغلہ بن گیا ہے۔ جب عربی لغت میں لفظ ’درایت‘ عقل کے معنی میں ثابت ہی نہیں تو ’درایت‘ کو عقل کے معنی میں لے کر عقل یا عقل عام کے خلاف حدیث کو رد کرنے کا اصول بے محل اور بیجا ہے۔ افسوس کا مقام یہ ہے ان غلط نظریات کو توڑ مروڑ کر محدثین کرام رحمہم پر چسپاں کر دیا جاتا ہے اور اپنے من مانے مفہوم کو لینے کے لئے اور پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے تلبیس کرتے ہوئے صحیح احادیث کو ’درایت‘ کے نعرے سے رد کیا جاتا ہے۔ حالانکہ پہلے باب کی تیسری فصل میں وضاحت گذر چکا ہے کہ محدثین رحمہم لفظ درایت کو عقل کے

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

معنی میں لینے کی بجائے صرف تحقیق حدیث کے لئے استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کا میدان یہی ہے۔ رہا حدیث سے استنباط کا تعلق تو یہ فقہاء رحمہم اللہ کا میدان ہے، ناکہ حدیث کی تحقیق کرنے والوں کا، جیسا کہ اس کی مفصل وضاحت چوتھے باب کی فصل اول میں آئے گی۔ فی الوقت اس فصل میں ہم یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ محدثین رحمہم اللہ کی تحقیق حدیث کا اگرچہ اصل میدان 'سند' ہے، لیکن اس کے باوجود مزید برآں اتمام فائدہ کے لیے انہوں نے 'متن' سے متعلق ضروری تقاضوں کو کسی طور پر نظر انداز نہیں کیا۔

⑤ ڈاکٹر صبحی صالح رحمہم اللہ فرماتے ہیں:

علم مصطلح الحديث بطبيعته تعريفه لا يقتصر على مباحث الاسناد بل يجاوزها إلى المسائل المتعلقة بالمتن أيضا^۱

”اصطلاح حدیث کا علم اپنی طبیعت کے لحاظ سے سند کے مباحث کے لیے خاص نہیں ہے، بلکہ متن سے متعلق جو مباحث ہیں وہ بھی اس میں شامل ہیں۔“

اہل درایت، محدثین کرام رحمہم اللہ پر یہ اعتراض بڑی شد و مد سے کرتے ہیں کہ انہوں نے حدیث کو من حیث المتن پر کھنے کی جانب کوئی توجہ مبذول نہیں کی، اگرچہ یہ دعویٰ فن حدیث سے ان کی لاعلمی کی دلیل ہے، لیکن اس کے باوجود ہم اس فصل میں انہیں بتائیں گے کہ جو مراد 'درایتی نقد' سے ان کی ہے محدثین کرام رحمہم اللہ نے اس قسم کی 'کیوں' کو بھی کسی طور پر تحقیق متن میں نظر انداز نہیں کیا۔ المختصر اس فصل کو اسی تناظر میں پڑھنا چاہیے کہ محدثین عظام رحمہم اللہ نے سند کے ساتھ ساتھ تحقیق عبارت پر کامل و مکمل کام کیا ہے، لیکن ہم اس بات کے علی وجہ البصیرت قائل ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ صرف اسی 'درایتی نقد' کے قائل ہیں جو بالآخر 'سند' پر منتج ہو۔

تحقیق متن کا ارتقاء اور محدثین کرام رحمہم اللہ کی خدمات

قرآن کریم اور نقد متن

جس طرح قرآن مجید کی رو سے خبر کی تحقیق میں رواۃ اور سند کو پرکھنے کا حکم موجود ہے^۲ عین اسی طرح روایت کی تحقیق کرتے ہوئے حالات و قرآن کی روشنی میں اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کی تعلیم خود قرآن مجید نے دی ہے۔

① سورہ نور میں واقعہ اقلک کے ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَبِيرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾^۳

”ایسا کیوں نہ ہوا کہ جب تم نے اس بات کو سنا تو مؤمن مردوں اور عورتوں نے ایک دوسرے کے بارے میں نیک گمان کیا اور کہا کہ یہ تو صریح بہتان ہے۔“

اس آیت سے معلوم ہوا کہ بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں جن کے بطلان کے قرآن اس قدر واضح ہوتے ہیں کہ ان کو سنتے ان کا جھوٹ اور افتراء واضح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں روایت ہے کہ جب حضرت ابوالیوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یہ بات سنی تو اپنی اہلیہ سے فرمایا: ”یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اے ام ایوب رضی اللہ عنہا! کیا تم ایسا کر سکتی ہو، انہوں نے کہا: بخدا نہیں۔“ تو فرمایا: اللہ کی قسم! عائشہؓ تم سے بہتر

ہیں۔“^۴

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

② اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد ہے:

﴿فَقَدْ لَبِثَتْ فِيكُمْ عُمْرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۱

”اے لوگو! عمر کا کافی بڑا حصہ میں تمہارے درمیان گزرا چکا ہو، کیا تم غور نہیں کرتے؟“

علامہ تقی امینی اس آیت سے نقد متن کی دلیل یوں پیش فرماتے ہیں:

”آیت میں صدق نبوت کی ضمانت زندگی کے اس حصے کے لیے پیش کی گئی ہے جو قبل نبوت ہے، تو بعد نبوت کی زندگی اور اس کے فرمودات میں کیونکر ایسا نقص پایا جائے گا جس سے علم و عقل کی خلاف ورزی لازم آئے۔“

③ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَزَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلِنَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾^۲

”اے نبی ﷺ! اگر ہم چاہیں تو ہم ان منافقوں کو آپ کے سامنے لے آئیں تو آپ ان منافقوں کو ان کی زبان کے نشیب و فراز اور

چہرے کی پرچھائیوں سے ضرور جان جائیں گے۔“

اس آیت کریمہ سے متن کی تحقیق سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ کسی کی زندگی کے معمولات کو مسلسل جاننے کے بعد انسان

اس قابل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا سچا یا جھوٹا ہونا متعین کر لیتا ہے، جیسا کہ کفار مکہ آپ ﷺ کو امین و صادق کے لقب سے پکارتے تھے۔

اس ضمن میں درج حدیث سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر وإن البر يهدي إلى الجنة وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً. وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»^۳

”ہمیشہ سچ بولو! کیونکہ سچائی نیکی کی طرف راہنمائی کرتی ہے اور نیکی جنت کی طرف لے جاتی ہے۔ جو آدمی مسلسل سچ بولتا ہے اور ہمیشہ سچائی کی تلاش میں رہتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ’صدیق‘ لکھ دیا جاتا ہے۔ اور تم جھوٹ سے اجتناب کرو! کیونکہ جھوٹ فسق و فجور کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور فسق و فجور انسان کو جہنم کی طرف لے جاتا ہے۔ جو آدمی ہمیشہ جھوٹ بولتا ہے اور جھوٹ کی تلاش میں رہتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی ’کذاب‘ لکھ دیا جاتا ہے۔“

④ علامہ بلقینی رحمہ اللہ (م ۸۶۸ھ) نے اس فنی ذوق کو یوں سمجھایا ہے:

إن إنساناً لو خدم إنساناً سنين وعرف ما يحب وما يكره فادعى إنسان أنه كان يكره شيئاً يعلم ذلك أنه يحبه فبمجرد سماعه يبادر إلى تكذيبه^۴

”اگر ایک شخص کسی کی برسوں خدمت کر کے اس کی پسند اور نا پسند سے واقفیت حاصل کرے اور پھر کوئی اس کی پسندیدہ شے کے بارے میں کہہ دے کہ وہ اس کو نا پسند کرتا ہے تو سننے کے ساتھ ہی اس کو جھوٹ قرار دے دے گا۔“

مزید برآں مذکورہ آیت میں واضح ہدایت موجود ہے کہ اتنی کامن سنس ہر انسان کو بہر حال دی گئی ہے کہ وہ متکلم کے چہرے اور کلام کے اتار چڑھاؤ سے جان لیتا ہے کہ وہ سچ بول رہا ہے یا جھوٹ! اور یہی صلاحیت ’درايت‘ ہے۔

حدیث نبوی ﷺ اور نقد متن

سنت نبوی ﷺ میں داخلی نقد کی بنیاد یہ حدیثیں ہیں:

① مسند احمد میں حضرت ابواسید الساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«إذا سمعتم الحديث تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدهم منه»^۱

”جب تم کوئی ایسی حدیث سنو جس سے تمہارے دل مانوس ہوں اور تمہارے بال کھال اس سے متاثر ہوں اور تم اس کو اپنے سے قریب سمجھو تو میں اس کا تم سے زیادہ حقدار ہوں۔ اور جب کوئی ایسی حدیث سنو جس کو تمہارے دل قبول نہ کریں اور تمہارے بال و کھال اس سے متوحش ہوں اور تم اس کو اپنے سے دور سمجھو تو میں تم سے بڑھ کر اس سے دور ہوں۔“

⑤ امام ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے موضوعات سے متعلق اپنی مشہور کتاب میں آپ رحمہم اللہ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے:

ما حدثتم عن ما تنكرونه فلا تأخذوا به فيأني لا أقول المنكر ولست من أهله^۲

”جب تم کوئی ایسی حدیث سنو جس سے تمہارے دل مانوس ہوں اور تمہارے بال کھال اس سے متاثر ہوں اور تم اس کو اپنے سے قریب سمجھو تو میں اس کا تم سے زیادہ حقدار ہوں اور جب کوئی ایسی حدیث سنو جس کو تمہارے دل قبول نہ کریں۔“

قرآن و حدیث اور صحابہ کرام رحمہم اللہ کے فرمودات میں کیونکہ یہ بنیادیں موجود تھیں، اس بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے حدیث کی تحقیق میں داخلی نقد سے کام لینے میں دریغ نہیں کیا۔ اس کی عملی مثالیں تو چھٹے باب کی تیسری فصل میں تفصیلاً آئیں گی، یہاں ہم صرف اتنا عرض کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ آیات کریمہ اور احادیث نبویہ رحمہم اللہ کی روشنی میں آئمہ محدثین رحمہم اللہ نے قبول حدیث کے سلسلہ میں جن ’اصول روایہ‘ کو متعارف کروایا ہے وہ اس قدر معقول ہیں کہ حیرانگی ہوتی ہے۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے مقرر کردہ اصول حدیث اس قدر جامع ہیں کہ ان کی گرفت میں سند و متن کے جملہ عیوب بیک قلم آجاتے ہیں اور کسی ایک جانب توجہ ہوتی ہے، نہ ہی دوسری طرف سے چشم پوشی۔ ان اصولوں کو گہرائی کے ساتھ جاننے والے واقف ہیں کہ عصر حاضر میں تحقیق اشیاء کا جو منہج رائج ہے، وہ نئی تحقیقات کی روشنی میں آئمہ متقدمین کے کسی اصول پر کوئی اضافہ کرنے کے ہرگز قابل نہیں، کیونکہ ایسا کوئی ضابطہ موجود نہیں ہے جسے آئمہ محدثین رحمہم اللہ صدیوں قبل تحقیق حدیث میں بروئے کار نہ لائے ہوں۔ اور ایسا کیوں نہ ہو؟ جبکہ انہوں نے ان اصولوں کو اپنی عقل سے وضع نہیں کیا، بلکہ دیگر فنون شریعت (اصول الدین، اصول فقہ، اصول تفسیر وغیرہ) کی طرح فن حدیث اور اس سے متعلقہ اصطلاحات کو بھی شریعت یا شریعت کی روشنی میں سلف اول (صحابہ کرام رحمہم اللہ اور تابعین عظام رحمہم اللہ) کے ’عملی طرز تحقیق‘ سے اخذ فرما کر اصطلاحاتی زبان میں بیان کیا ہے۔ واضح رہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے تحقیق روایت سے متعلق شرعی نصوص کو اسلاف امت کے فہم و عمل کی روشنی میں اٹھا کر محض فنی اصطلاحات کی صورت دی ہے، ورنہ اپنے اساس و نظریات کے اعتبار سے ان کے تمام اصول تعلیمات شریعت ہی سے اخذ شدہ ہیں۔ اسی وجہ سے علمائے امت فن حدیث کو شرعی علوم میں شمار کرتے ہیں، ورنہ اگر اس کی بنیاد شریعت یا تعامل صحابہ و تابعین پر نہیں، تو کسی طرح بھی فن ’اصول حدیث‘ کو شریعت یا وحی کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ایسی صورت میں فن حدیث اور دیگر شرعی علوم و فنون کی تمام اصطلاحات کو بھی وضعی ہی شمار کرنا چاہیے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ موجودہ دور میں فن حدیث کی اصطلاحی کتب میں جو اصول روایہ یا اصول درایہ ہمیں محدثین کرام رحمہم اللہ کی نسبت سے ملتے ہیں وہ ان کی ذاتی اختراع یا ایجاد ہرگز نہیں ہے، بلکہ اس کا سلسلہ حضرات صحابہ کرام رحمہم اللہ سے شروع ہوتا ہے اور ان کے بعد تابعین رحمہم اللہ اور تبع تابعین رحمہم اللہ سے ہوتے ہوئے بالآخر دور محدثین رحمہم اللہ میں نقطہ عروج پر پہنچ جاتا ہے، جنہوں نے اسلاف کے

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

تصورات کو فنی زبان میں مدون کر کے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ہے۔ اصول حدیث کی تعبیرات اور اصطلاحات چونکہ اسلاف امت کے فہم شریعت کے ارتقائی مراحل سے گذرتے ہوئے موجودہ مدونہ صورت میں ہمارے پاس پہنچی ہیں، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نقد روایت میں متن کی تحقیق کے معیار کا ارتقائی مراحل کے اعتبار سے ایک مختصر جائزہ پیش کر دیں اور اس کے بعد تحقیق متن کے سلسلہ میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے تفصیلی منج کا تذکرہ کریں۔

نقد متن اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

فن حدیث میں نقد متن کوئی ایسی نئی روایت ہرگز نہیں ہے، جس کو متاخرین نے رواج دیا ہو یا جسے 'بدعت' کہا جاسکے، بلکہ نقد متن کی مکمل بنیاد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ملتی ہے، جنہوں نے محدثین کرام رحمہم اللہ سے صدیوں قبل اس کا آغاز کر دیا تھا، گویا نقد متن کا سہرا محدثین کرام رحمہم اللہ سے قبل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سر ہے، جنہوں نے جب بھی کسی دوسرے صحابی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی حدیث سنی تو اسے تحقیق کے تمام تر اصولوں کی روشنی میں پرکھ کر ہی قبول کیا۔ اس کے بعد امت تک پہنچانے کا اہتمام کیا ہے۔

◎ ڈاکٹر محمد لقمان سلفی رحمہم اللہ لکھتے ہیں:

والاھتمام بنقد المتن لم یکن أمر جدّ فی العصور المتأخّرة ولكن الصحابة هم الذین وضعوا الأسس الأولیة لهذا الاھتمام بنقد المتن^۱

”نقد متن کا کام یہ نہیں ہے جو بعد کے ادوار میں شروع ہوا ہو، بلکہ اس کام کا آغاز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کیا ہے اور نقد متن کے اہتمام کی بنیادی اینٹ خود انہوں نے رکھی ہے۔“

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب رحمہم اللہ نے متعدد مثالوں سے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نقد متن کو بھی قبول حدیث کے سلسلہ میں مد نظر رکھا ہے۔ ان میں سے ایک مثال یہ پیش کی گئی ہے کہ ”حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث «من تبع جنازة فله قیراط» کو قبول کرنے سے توقف کیا اور اس کے متعلق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا۔ انہوں نے اس حدیث کی تصدیق فرمادی۔ اس کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو قبول فرمالیا اور کہا: ”ہم نے تو بہت سے قیراط ضائع کر دیے ہیں۔“^۲

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تربیت یافتہ اور سفر و حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کی سعادت سے بہرہ ور ہونے والے تھے اور انہیں مزاج شناس رسول کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم حدیث اخذ کرنے والے تھے اور سب سے پہلے متن حدیث ان کے ہاتھوں میں پہنچا تھا۔ جس وقت سند یا روایت کا وجود بھی ناپید تھا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس وقت متن حدیث کی تحقیق کا باقاعدہ آغاز فرمایا۔ اس سلسلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متن سے متعلقہ تحقیق کی چند امثلہ حسب ذیل ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تحقیق حدیث میں، تحقیق متن کا کام بھی اتنا ہی پرانا ہے، جتنا کہ سند حدیث کی تحقیق کا۔ البتہ واضح رہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہاں تحقیق متن کا اسلوب اور نوعیت کیا تھی؟ اس پر مفصل بحث باب ششم کی پہلی فصل میں آئے گی:

① حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

إن المیت لیعذاب ببكاء أهله علیہ

”میت کو اس کے گھر والوں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔“

تو انہوں نے اسے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ ”یہ بات تو رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی کے بارے میں فرمائی تھی کہ جب آپ اس کے جنازے کے پاس سے گزرے تو (اس کے گھر کے) لوگ اس پر رو رہے تھے تو آپ نے فرمایا ”تم رو رہے ہو اسے تو (تمہارے رونے کی وجہ سے) عذاب دیا جا رہا ہے۔“^{۱۵}

② اسی طرح عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے بھی یہ بات ظاہر ہے:

أَوْ نَجَسَ مَوْتَى الْمُسْلِمِينَ؟ وَمَا عَلَى رَجُلٍ لَوْ حَمَلَ عَوْدًا^{۱۶}
 ”کیا مسلمانوں کے مردے نجس ہیں؟ اور آدمی اگر لکڑی اٹھالے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے۔“
 یہ بات انہوں نے اس وقت کہی جب انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنا:
 مِنْ غَسَلٍ مِيتًا فَلْيَغْتَسِلْ وَمِنْ حَمَلَةٍ فَلْيَتَوَضَّأْ^{۱۷}
 ”جو میت کو غسل دے وہ غسل کرے اور جو اسے اٹھائے وہ وضوء کرے۔“

اس روایت کے حوالے سے ابن عباسؓ بھی یہ فرمایا کرتے تھے کہ خشک لکڑی کو اٹھانے کی وجہ سے ہم پر وضوء لازم نہیں ہوتا۔^{۱۸}

③ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت سنی:

مَنْ تَبَعَ جَنَازَةَ فَلَهُ قِيرَاطٌ
 ”جو جنازے کے پیچھے چلتا ہے اسے ایک قیراط کے برابر ثواب ملتا ہے“
 تو اسے قبول کرنے میں توقف کیا حتیٰ کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ نے ان کی تصدیق کی تو پھر اسے قبول کیا۔^{۱۹}

④ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ روایت بیان کی:

الْوَضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ وَلَوْ مِنْ ثَوْرٍ أَقْطَ
 ”جس چیز کو آگ نے چھوا ہو اسے کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے خواہ پیڑ کا ایک ٹکڑا ہی ہو۔“

یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

يَا أَبَا هُرَيْرَةَ! أَنْتَ وَضُوءٌ مِنَ الدَّهْنِ أَنْتَ وَضُوءٌ مِنَ الْحَمِيمِ^{۲۰}
 ”اے ابو ہریرہ! کیا ہم چکنائی والی چیز یا گرم پانی کے استعمال کے بعد بھی وضوء کریں۔“

⑤ ایک مرتبہ محمود بن ربيع رضی اللہ عنہ نے بیان کیا:

فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ
 ”بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اسے آتش جہنم پر حرام کر دیا ہے جس نے اللہ کی رضا چاہتے ہوئے کلمہ لا الہ الا اللہ کہا۔“
 حضرت ابوالیوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یہ بات سنی تو فوراً کہا:

وَاللَّهِ مَا أَظُنُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا قُلْتُ قَطُّ^{۲۱}
 ”اللہ کی قسم! میرا گمان ہے کہ جو تم کہہ رہے ہو رسول اللہ ﷺ نے کبھی نہیں کہا ہوگا۔“

⑥ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی اسی نوعیت کا ہے:

لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَعَلَهَا حَفِظْتُ أَوْ نَسِيتُ
 ”ہم ایک عورت کی بات کی وجہ سے اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت ترک نہیں کریں گے، پتہ نہیں اسے بات یاد بھی ہے یا بھول گئی ہے۔“

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث پر نقد ہے جس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ بیان کیا ہے کہ ”مطلقہ ثلاثہ کے لیے نہ خرچہ ہے اور نہ رہائش۔“^{۲۲}

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیش نظر قرآن کریم کی وہ آیت تھی جس میں مذکور ہے کہ مطلقہ عورتوں کو رہائش دو۔^{۲۳}

ان مثالوں سے مقصود یہ استدلال ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نقد حدیث کے لیے متن حدیث کو بھی دیکھا اور بعض روایتوں کو قبول کرنے سے صرف اس لیے توقف کیا کہ ان کا مفہوم انہیں عمومی قواعد شرعیہ کے خلاف معلوم ہوا یا واقعہ فہمی میں راوی حدیث سے انہوں نے اختلاف کیا کہ رسول اللہ ﷺ یوں نہیں فرمایا تھا یا آپ ﷺ یوں نہیں فرما سکتے، جیسا کہ درج بالا مثالوں سے واضح ہے۔

نقد متن اور تابعین عظام رضی اللہ عنہم

صحابہ رضی اللہ عنہم کے سنہری دور کے بعد تابعین رضی اللہ عنہم نے بھی نقد متن کا پورا اہتمام کیا ہے، جیسا کہ درج ذیل واقعات سے ثابت ہے:

○ سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ (م ۹۵ھ) نے بیان کیا ہے کہ میں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مکے کے نبیذ کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ پھر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ کیا آپ نے سنا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ تو میں نے کہا، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مکے کا نبیذ حرام قرار دیا ہے۔ اس پر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے سچ کہا ہے۔^{۲۴}

○ ایوب سختیانی رضی اللہ عنہ (م ۱۳۱ھ) نے فرمایا ہے کہ اگر تم اپنے استاد کی غلطی معلوم کرنا چاہو تو اس کے علاوہ کسی اور کی مجلس میں بیٹھو۔^{۲۵} یعنی اس طریقے سے آدمی حدیث میں راوی کی غلطی کا ادراک کر سکتا ہے۔

تابعین عظام رضی اللہ عنہم کی نظر نقد سند کے ساتھ نقد متن پر بھی رہتی تھی، اس کی ایک اور مثال یہ واقعہ ہے کہ ایک دفعہ سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ (م ۹۴ھ) نے عامر بن سعد رضی اللہ عنہ (م ۱۰۳ھ) سے روایت کی اور انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

«أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»

سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ (م ۹۴ھ) کہتے ہیں:

”میں نے چاہا کہ اس حدیث کو عامر رضی اللہ عنہ (م ۱۰۳ھ) کے واسطے کے بغیر براہ راست حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے سن کر اس کی تصدیق کروں۔“

چنانچہ میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے ملا اور کہا کہ عامر رضی اللہ عنہ (م ۱۰۳ھ) نے آپ سے یہ حدیث بیان کی ہے؟ کیا یہ صحیح ہے؟ تو انہوں نے کہا: ”ہاں! میں نے یہ حدیث ایسے ہی سنی ہے۔“ میں نے کہا: ”کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث سنی ہے؟“ تو حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے دونوں کانوں کی طرف اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”میں نے اپنے ان کانوں سے یہ حدیث سنی ہے۔ اگر میں نے نہ سنی ہو تو میرے کان بہرے ہو جائیں۔“

نقد متن اور تبع تابعین رضی اللہ عنہم

عہد تابعین رضی اللہ عنہم کے بعد تبع تابعین رضی اللہ عنہم کے دور آتا ہے، جس میں اس فن نے نئی شکل اختیار کی اور نقد حدیث کے مختص علماء میدان

میں آگئے۔ جیسے امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ)، سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) اور شعبہ رحمہ اللہ (م ۱۶۰ھ)، ان کے بعد عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ)، یحییٰ بن سعید قطان رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ)، عبدالرحمن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) اور امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور ان کے بعد یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ)، علی بن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) جنہوں نے سند حدیث کے ساتھ متن حدیث کی تنقید کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ اور غافل راوی کو جو صحیح اور غلط میں تمیز نہ کر سکے، انہوں نے مجروح اور ناقابل اعتبار راویوں میں شمار کیا ہے۔

نقد متن اور محدثین کرام رحمہم اللہ

اس کے بعد علمائے مصطلح الحدیث کا دور آیا اور انہوں نے صحیح حدیث کی ایسی جامع تعریف کی جو سند کے ساتھ نقد متن کی شرطوں پر مشتمل ہے اور یہ سب چیزیں اس بات کی دلیل ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے سند کی تحقیق کے ساتھ ساتھ متن حدیث کو بھی مکمل تحقیق کے بعد قبول کیا ہے۔

◎ اس حوالے سے مولانا مودودی رحمہ اللہ (م ۱۴۰۰ھ) ’ترجمان القرآن‘ کے شمارہ، دسمبر ۱۹۵۸ء کے صفحہ ۱۶۸ اور ۱۶۹ پر لکھتے ہیں:

”جو سنتیں احکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔ سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔ روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کر دیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کر دی گئی تاکہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے رد قبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کر سکے۔“

بنا بریں صحت روایت کے لئے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں سند اور متن دونوں کو تحقیق روایت میں مد نظر رکھا جاتا ہے اور یہ باور کرنا مشکل ہے کہ وہ اسانید حدیث کی تنقید پر زور دیتے رہے ہوں اور متون حدیث کو تنقیدی نگاہ ڈالے بغیر ہی قبول کر لیتے ہوں، جبکہ متن کی تنقید، سند کی بہ نسبت بہت آسان ہے، کیونکہ اسانید کے رموز و اسرار سے واقفیت محدثین رحمہم اللہ کے علاوہ کسی کے لئے ممکن نہیں ہے، تو یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ متن حدیث کی تنقید محدثین کرام رحمہم اللہ کی عقابلی نگاہوں سے اوجھل رہ جائے۔^{۲۱}

محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کی تعریف ہی ایسی پیش کی ہے جو سند اور متن دونوں کی تحقیق و تنقید پر مشتمل ہے۔ علوم حدیث کی معروف و مشہور کتاب ’مقدمہ ابن صلاح‘ میں صحیح حدیث کی تعریف ملاحظہ ہو:

أما الحديث الصحيح فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معلاً^{۲۲}

”جس حدیث کو نقل کرنے والے تمام رواۃ صاحب عدالت اور تام الضبط ہوں، سند متصل ہو، معلول اور شاذ نہ ہو اسے حدیث صحیح کہا جاتا ہے۔“

* محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحت حدیث کے لیے جن پانچ شرائط کو بطور خاص ذکر فرمایا ہے ان میں سے پہلی تین کا تعلق بنیادی طور پر اگرچہ سند کے ساتھ ہے، تاہم سند چونکہ بذات خود کوئی مقصود نہیں ہوتی، لہذا یہ کاوش اپنے نتیجے کے اعتبار سے بالآخر تحقیق متن پر ہی منتج ہوتی ہے، کیونکہ دراصل سند سے متعلقہ یہ شرائط بھی متن حدیث تک رسائی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ اس کے بالمقابل باقی دو شرطوں: عدم شذوذ، عدم علت کا براہ راست تعلق تحقیق متن سے ہے، البتہ یہ دوسری بات ہے کہ متن میں پائے جانے والی کمزوری پر واقفیت کے بعد محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں ضعف کی بنیاد پھر بھی راوی ہی بنتا ہے، کیونکہ خبر کے پہنچانے میں وہ مرکزی کردار کا حامل ہے

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

اور تحقیق خبر میں اسے درمیان سے نکال کر کسی صورت بھی روایت کی تحقیق نہیں کی جاسکتی۔ شاذ اور علت کی بحث میں متن کے ذریعے محدثین کرام رحمہ اللہ سند میں موجود رواۃ کی غلطیوں پر متنبہ ہوتے ہیں، چنانچہ اگر تحقیق حدیث کی عام صورت کو تحقیق المتن من حیث السند کہا جاسکتا ہے تو اصول شذوذ و علت کے ذریعے سے تحقیق حدیث کو تحقیق السند من حیث المتن کہنا چاہیے۔ مراد یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں سے صورت جو بھی ہو تحقیق کا مدار بہر حال پھر بھی سند اور سند میں موجود رواۃ ہی بنیں گے۔

مشکل دراصل یہ ہے کہ فن تاریخ ہو یا دنیا کے کسی دوسری علم کی کوئی بات، روزانہ چھپنے والی اخبارِ عالم ہوں یا عام روزہ مرہ کے معاملات میں موصول ہونے والی منقولات، سب میں حدیث کی طرح اسانید اور اسماء الرجال وغیرہ کا قطعاً کوئی رواج نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کا عامیہ یا عرفی ذہن سمجھتا ہے کہ اب دنیا میں موجود تمام اخبار و آثار اسی نوعیت کے ہیں، چنانچہ وہ تحقیق واقعہ کے نام پر واقعہ کی تحقیق بذریعہ متن واقعہ شروع کر دیتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ متن کی تحقیق، متن کے ذریعے کرنا صرف ان اخبار کی مجبوری ہے جن کی اسانید یا رواۃ کا اہتمام نہیں کیا گیا۔ ورنہ جس خبر میں اُس کے تمام مخبرین کا ریکارڈ محفوظ کر لیا گیا ہو اور اسے باقاعدہ اسانید کے ساتھ اگلے زمانوں میں پہنچایا جائے، تو ایسی خبر کو اسناد و رواۃ سے قطع نظر، محض بذریعہ متن پر کھنا کسی عقل سلیم کا تقاضا نہیں! کیونکہ روایت کے موصول ہونے کا مرکزی کردار راوی ہوتا ہے اس لیے تحقیق روایت کا بنیادی اور آخری مدار بھی وہی ہوگا۔

* نہایت واضح رہنا چاہیے کہ جس طرح قرآن کریم نے وَاَمْرَهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (الشوری: ۳۸) کہہ کر مسلمانوں کا نظام شوریٰ بتایا ہے، اسی طرح شوری کے طریقہ کو مسلمانوں کی عقلوں پر نہیں چھوڑ دیا بلکہ اس کی وضاحت بھی خود کر دی ہے۔ (دیکھیں، آل عمران: ۱۵۹) اسی طرح جس طرح شریعت میں تحقیق روایت کا حکم دیا گیا ہے (سورہ الحجرات: ۶)، عین اس طرح نے شارع علیہ السلام نے تحقیق خبر کا ذریعہ منجھ تحقیق بھی خود ذکر فرما دیا ہے تاکہ اختلاف کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔ دین اسلام نے الحمد للہ ہمیں کسی بھی شے میں ہماری ناقص عقل، کشف و وجدان اور حواس کا محتاج نہیں کیا، چنانچہ سورہ نمل میں موجود قصہ ہد ہد میں آتا ہے کہ جب ہد ہد ایک دن بروقت سلیمان علیہ السلام کے دربار میں نہ پہنچا تو انہوں نے فرمایا:

لَا عَذْبَنَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا ذُبْحَنَهُ أَوْ لِيَا تَنِي بِسُلْطَانٍ مِّبِينٍ (النمل: ۲۱)
 ”میں اسے سخت سزا دوں گا یا قتل کر دوں گا، یا وہ میرے پاس کوئی واضح حجت پیش کرے۔“

کچھ دیر ہی گزری کہ ہد ہد آیا اور اس نے عرض کی:

أَحْطَتُ بِمَا لَمْ تَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبِيلٍ بَنِيَّ يَقِينٍ . (النمل: ۲۲)
 ”میں سب سے ایسی پختہ خبر لایا ہوں جس کا آپ کو علم نہیں ہے۔“

اس سے دو امور واضح ہوئے:

① انسان کا مشاہدہ محدود ہے۔ جن چیزوں پر اس کا مشاہدہ محیط نہ ہو اس میں اعتماد خبر پر کرنا چاہیے۔

② اس خبر کو پہنچانے والا کوئی راوی ہوتا ہے اور وہ یہاں ہد ہد ہے۔ اس نے جو خبر دی وہ یوں تھی:

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ . وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ..... الخ (النمل: ۲۳-۲۶)

اب دیکھ لیجیے کہ ہد ہد کی خبریں عقل عام کے خلاف ہیں، بلکہ خود ہد ہد کا خبر دینا ہی عقل عام کے منافی ہے کہ پرندہ بھی اتنی ذہانت

رکھتا ہے کہ خبروں کو نوٹ کرے اور آگے پہنچائے۔ قرآن مجید میں تو صرف اتنا مذکور ہے کہ سلیمان علیہ السلام چرند پرند اور دیگر جانوروں کی زبانیں بھی جانتے تھے لیکن یہ علم کہ پرندے بھی اتنے سمجھدار ہوتے ہیں، ہمیں خبر ہی کے ذریعے معلوم ہوا ہے۔ لیکن ہمارا بننا ہے استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ خبر واحد تھی، جس سے علم نظری یا بالفاظ دیگر علم ظنی (جس میں تحقیق خبر سے قبل سچ، جھوٹ دو پہلو پائے جاتے ہیں، چنانچہ وہ نظر و تحقیق کی محتاج ہوتی ہے) حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ سلیمان علیہ السلام نے فرمایا:

سَنَنْظُرُ أَصْدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (النمل: ۲۷)

”یعنی ہم تیری خبر کی تحقیق کریں گے، اگر تجھے سچا پایا تو خبر مقبول ورنہ مردود ہوگی۔“

بعد ازاں تحقیق خبر کے اس منہاج سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے الفاظ میں ’سلطان مبین‘ کہلائے جانے کے قابل ہوتا ہے، جس میں مزید کسی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ کہا جائے کہ ’تحقیق مزید‘ اور ’شدت احتیاط‘ کا تقاضا ہے کہ کچھ اصولِ درایت اسناد سے قطع نظر بھی وضع کر کے روایت کی تحقیق کرنی چاہیے، جیسا کہ ان اصولوں کا بیان تیسرے اور پانچویں باب کی دوسری فصل میں تفصیلاً آ رہا ہے۔ اہل علم کہتے ہیں کہ سورۃ الحجرات میں خبر کی تحقیق کا حکم دیا گیا ہے، جبکہ سورۃ النمل کی روشنی میں منہج تحقیق خبر کو لینا تفسیر القرآن بالقرآن کے قبیل سے ہے جو کہ دیگر تمام تعبیرات و تشریحات پر مقدم ہے۔

* محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں، ان میں سے پہلی شرط عدالت ہے جو اہل فن کے بیان کے مطابق ایک جامع اصطلاح ہے اور اپنے اندر کئی امور کو سموئے ہوئے ہے۔

◎ ڈاکٹر نور الدین عمر رحمہم اللہ صحت حدیث کے لئے عدالت اور ضبط کی شرط کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”عدالت راوی میں مندرجہ ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

① اسلام: راوی حدیث کا حقیقی اسلام سے متصف ہونا ضروری ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ یعنی کسی بھی بات کو قبول کرنے کے لئے لازم ہے کہ وہ اہل رضا اور پسندیدہ گواہوں کی گواہی سے ثابت ہو اور اہل رضا صرف اہل اسلام ہی ہو سکتے ہیں۔ بنا بریں کسی غیر مسلم کی بات ناقابل اعتبار ہوگی۔

② بلوغ: راوی حدیث ایسا ہونا چاہئے جو مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ سن بلوغت سے ہمکنار ہو، کیونکہ روایت حدیث ایک بہت بڑی دینی ذمہ داری ہے اور اس ذمہ داری کا متحمل بالغ ہی ہو سکتا ہے۔ لہذا محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ایسے نابالغ لڑکے کی روایت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو بچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے سے عاری ہو۔ (البتہ صاحب تمیز نابالغ بچے کی روایت رائج قول کے مطابق قبول ہوگی۔)

③ عقل: قبول حدیث کے لئے یہ بھی لازم قرار دیا گیا ہے کہ راوی حدیث، اخذ حدیث کے وقت عقل و فکر سے کام لینے والا سمجھ دار عقلمند ہو۔ غفلت، سستی، لاپرواہی جیسے رذائل سے کنارہ کشی اختیار کرنے والا ہو اور حدیث کو عقل سلیم کے سانچے میں ڈال کر پرکھنے کے بعد غور و فکر سے قبول کرنے والا ہو۔

④ تقویٰ: اس سے مراد یہ ہے کہ راوی حدیث ہر قسم کے کبیرہ گناہوں سے بچنے والا، نیز صغیرہ گناہوں پر اصرار سے پرہیز کرنے والا ہو، کیونکہ کبار کا ارتکاب اور صغائر پر اصرار انسان کو فاسق بنا دیتا ہے اور فاسق کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ اس قسم کے فاسق کی بیان کردہ روایت کی تحقیق کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^{۲۸} ”اے مسلمانو! اگر فاسق شخص تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو اچھی طرح اس کی تحقیق کرو۔“ اس حدیث کے مفہوم مخالف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر روایت لانے والا راوی فاسق نہ ہو تو اس کی روایت کو قبول کرنا واجب ہے، گویا کہ راوی فقیہہ وغیرہ کی کوئی شرط نہیں۔ اس کے علاوہ مالی معاملات میں قرآن کریم نے گواہوں کے عادل اور پسندیدہ نیز ان کے متقی اور پرہیزگار ہونے کی شرط عائد کی ہے، روایت حدیث

تو ایک دینی ذمہ داری ہے جس کے لئے تقویٰ کی شرط بہت اہم اور ضروری ہے۔

⑤ **مرؤت:** اس سے مراد کامل انسانیت ہے، یعنی راوی حدیث کو ایسی خصلتوں سے متصف ہونا چاہئے جو اس کی کمال انسانیت پر دلالت کرنے والی ہوں اور صاحب مرؤت شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ کثرت استہزا سے بچنے والا اور دوسروں کا مذاق اڑانے سے پرہیز کرنے والا ہو، راستوں میں چلتے پھرتے کھانے پینے سے گریز کرنے والا اور حاجت انسانی کے لئے گذرگا ہوں کو استعمال کرنے سے اجتناب کرنے والا ہو۔

اور **ضبط راوی** سے مقصود یہ ہے کہ راوی حدیث نے حدیث کو جیسے سنا ہے، ویسے ہی بیان کرے اور وہ بیدار مغز ہو۔ غفلت، سستی اور لاپرواہی جیسے عیوب سے بری ہو، لہذا ایسے راوی کی حدیث معتبر نہ ہوگی جو تلقین قبول کرنے والا یا شاذ اور منکر روایات بیان کرنے والا ہو، اسی طرح سہو و نسیان اور تساہل کے شکار راوی کی روایت بھی درخور توجہ نہیں ہوگی۔ یہ وہ شرطیں ہیں جو کسی راوی میں جمع ہو جانے سے اسے ثقہ مانا جاتا ہے اور اس کی بیان کردہ حدیث حجت ہوتی ہے۔“ ۲۹

کیا محدثین رحمہم تحقیق روایت میں عقلی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھتے تھے؟

قبول حدیث کی مذکورہ شرطوں پر غور کرنے سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ اول تا آخر تمام محدثین کرام رحمہم نے روایت حدیث اور اخذ حدیث میں عقل کو استعمال کیا ہے اور کسی بھی حدیث کو تب ہی قبول کیا ہے جبکہ اس میں باقی شروط صحت کے ساتھ موافقت عقل کی شرط بھی پائی گئی ہے۔ ہاں البتہ انہوں نے آج کل کے تجدد زدہ حضرات کی طرح اپنی ذاتی عقل کو قرآن و سنت پر حاکم نہیں بنایا، کیونکہ یہ مقام اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہے، ورنہ علماء حدیث نے تحمل حدیث اور ادائے حدیث میں عقل کی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا۔

⑥ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی رحمہم فرماتے ہیں:

”إن المحدثین راعوا العقل فی أربعة مواطن:

① عند السماع

② عند التحديث

③ عند الحكم على الأحاديث۔

④ عند الحكم على الرواة

محدثین کرام رحمہم نے چار مقامات پر عقل کو استعمال کیا ہے اور کسی بھی حدیث کو غور و فکر کے بعد ہی قبول کیا ہے:

تحمل حدیث کے وقت: لہذا ضروری ہے کہ راوی اخذ حدیث کے وقت صاحب تمیز ہو اور جو اس نے سنا ہے، اسے یاد رکھنے والا ہو، بنا بریں ثقہ رواۃ جب کوئی حدیث سنتے تھے جس کی صحت کو تسلیم کرنا عقلاً محال ہوتا تو ایسی روایت کو وہ ضبط تحریر میں نہیں لاتے تھے اور اگر کبھی اسے بیان بھی کرتے تو اس کے ساتھ اس میں پایا جانے والا عیب اور ضعف بھی ذکر کر دیتے اور سننے والے کے پاس اس کے ناقابل اعتبار ہونے کی وضاحت کر دیتے تھے۔

ادائے حدیث کے وقت: ایسے وقت بھی علماء حدیث عقل و فکر اور صحت حدیث کی دیگر متعدد شرطوں پر پورا اترنے والی حدیث کو ہی ذکر کیا کرتے تھے اور جو روایت ضعیف یا موضوع ہوتی، اسے نقل کرنے سے گریز کیا کرتے تھے۔

رواۃ حدیث پر محاکمہ کے وقت: قبول حدیث کے لئے محدثین رحمہم کا معیار بڑا سخت اور دقیق تھا اور وہ باریک بینی کے بعد ہی کسی چیز کو قبول کرتے تھے۔ اور اگر کسی راوی میں کوئی عیب اور ایسا نقص پایا جاتا جو اس کی حدیث قبول کرنے سے مانع ہوتا تو اس کی روایت کو ناقابل اعتبار سمجھ کر رد کر دیتے تھے۔

حدیث پر صحت و سقم کا حکم لگاتے وقت: اس وقت بھی محدثین رحمہم نے عقل کو اس کا پورا حق دیا ہے۔ ہمارا مقصود اس بات کا اظہار ہے

کہ اصحاب حدیث نے سند کے ساتھ ساتھ متن حدیث کی تنقید کو بھی پیش نظر رکھا ہے اور وہ اصولِ روایت کے ساتھ اصولِ درایت سے بھی پوری طرح باخبر تھے اور حدیثِ نبوی میں فہم و فراست کو طالب حدیث کیلئے ضروری قرار دیتے تھے۔^{۲۱}

◎ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) فرماتے ہیں:

لا ينبغي لطالب الحديث أن يقتصر على سماع الحديث وكتبه دون معرفته وفهمه فيكون قد أتعب نفسه من غير أن يظفر بباطل وبغير أن يحصل في عداد أهل الحديث بل لم يزد على أن صار من المتشبهين المنقوصين المتحليين بما هم منه عاطلون^{۲۲}

”کسی صاحب حدیث کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ صرف حدیث کے سماع پر یا اس پر غور و فکر کے بغیر صرف اسے لکھنے پر ہی اکتفا کرے، اگر ایسا کرے گا تو وہ بے فائدہ اپنے آپ کو مشقت میں ڈالے گا اور اہل حدیث کے زمرہ میں شمار نہیں ہوگا بلکہ اس کی حیثیت نقال، عیب دار اور طفیلی سے زیادہ نہیں ہوگی جو خوبیوں سے تہی دامن ہونے کے باوجود اپنے آپ کو ان سے آراستہ ظاہر کرتا ہے۔“

◎ ڈاکٹر صُبْحی صالح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

در استننا لمتن الحديث وغايتها بحفظ كتب الرواية ليست شيئا إن لم تكن مقتترنة بعلم الحديث دراية^{۲۳}
ہمارا متن حدیث کا مطالعہ اور کتب روایت کی حفاظت کی طرف انہماک کوئی معنی نہیں رکھتا، اگر وہ درایتِ علم حدیث (سند و متن کی تحقیق) پر مشتمل نہ ہو۔“

اسی طرح محدثین کرام رحمہم اللہ ضعیف حدیث کی اقسام کے بیان میں جب مقلوب، مضطرب، مدرج اور مصحف کا تذکرہ کرتے ہیں تو وہاں یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ قلب، اضطراب، ادراج اور تھیف وغیرہ مباحث کا تعلق متن حدیث بھی ہوتا ہے۔ موضوع یا ضعیف حدیث کی پہچان کے لیے بھی محدثین رحمہم اللہ نے ایسی علامات ذکر فرمائی ہیں جن کا تعلق متن کے ساتھ ہے، جیسے حدیث عقل عام کے خلاف ہو یا حکمت و اخلاق کے اصولوں کے خلاف ہو وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب مباحث اس بات کی دلیل ہیں کہ محدثین رحمہم اللہ نے تحقیق حدیث میں سند کے ساتھ ساتھ متن کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں تحقیق متن کا جو اسلوب محدثین رحمہم اللہ کے اصول روایہ میں موجود ہے اس کی وضاحت کے لیے ہم نے اس فصل کو تین مباحث میں تقسیم کر دیا ہے۔ جن کے تحت پیش کی جانے والی تحقیق سے واضح ہو جائے گا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصول روایہ اگرچہ انتہاء کار تو روایت کے رواۃ کی طرف ہی راجع ہوتے ہیں، اس کے باوجود تحقیق روایت کے درمیانی مراحل میں جس قدر ضرورت، سند کی تحقیق کی ہے محدثین کرام رحمہم اللہ اس قدر سند کی پرکھ کرتے ہیں اور تحقیق میں جس قدر نقد متن کی ضرورت ہوتی ہے اس قدر متن سے متعلقہ ضروریات کو بھی وہ مد نظر رکھتے ہیں۔ اس بحث کو مکمل تفصیل کے ساتھ ذیل کے عنوانات میں پیش کیا جا رہا ہے:

① شدوذ فی المتن

② علت فی المتن

③ ضعیف اور موضوع حدیث کو پہچاننے کی علامات

بحث اول: شدوذ فی المتن

تمہید

تمام معاجم اور کتب لغات کے تناظر میں غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مجموعی طور پر لفظ 'شاذ' کلام عرب میں شدّ یشدّ شدوذ: انفرادیت، ندرت، اجنبیت، قلت، افتراق اور کسی چیز کا عمومی قاعدے، ضابطے اور استعمال کے عام قانون کے خلاف ہونا کے مفہوم میں استعمال ہونا، جیسے معانی کے گرد گھومتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے:

شدّ یشدّ شدوذ: انفراد عن الجمهور وندر فهو شاذ^{۳۳}

یعنی "اس نے جمہور سے الگ اور منفرد رائے اختیار کی۔"

اس کے بالمقابل عربی زبان ہی کا ایک دوسرا لفظ 'ضعیف' بھی ہے۔ جو ضَعْفٌ یُضَعِّفُ ضَعْفًا سے ہے، جس کا معنی ہے کہ کمزور ہونا، ردی ہونا یا سقیم ہونا۔^{۳۴}

واضح ہوا کہ کلام عرب میں 'شاذ' اور 'ضعیف' کے معانی میں فرق ہے اور مختلف علوم کی اصطلاحات میں شاذ اور ضعیف کے درمیان یہ معنی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں، کیونکہ اہل علم کے ہاں اصطلاحات منقول کے قبیل ہی سے ہوا کرتی ہیں۔^{۳۵} مختلف علوم کی اصطلاحات میں شاذ اور ضعیف کے درمیان فرق درج ذیل بحث سے واضح ہے۔

عربی گرامر میں شاذ

عربی زبان کے اصولوں کے ضمن میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ شاذ ضعیف قول کو نہیں، بلکہ قلیل الاستعمال کو کہتے ہیں، چنانچہ مشہور قاعدے کے خلاف استعمال کو شاذ کہیں گے اور یہ بات معروف ہے کہ عربی زبان کی تدوین کے وقت اکثریتی عمل کو مد نظر رکھ کر نحوی قواعد تشکیل دیے گئے ہیں۔ زبان و قواعد زبان کا ضابطہ یہ ہے کہ کلام کرتے ہوئے قواعد کے مطابق بات کی جائے، البتہ اگر کوئی قلیل الاستعمال کے مطابق بات کرتا ہے تو وہ اس پر عمل تو کر سکتا ہے کیونکہ شاذ بہر حال عربی زبان کا ایک استعمال تو ہوتا ہے، ضعیف تو نہیں ہوتا۔ اس پر عمل مروجہ شے کو اختیار کرنا ہے، غلط کو نہیں۔ چنانچہ کلام کے ماہرین شاذ پر عمل کو جائز تو کہتے ہیں، البتہ پسندیدہ نہیں سمجھتے۔

قرآن کریم میں شاذ

چند رواۃ سے آنے والی اس عام قراءت کو، جو تواتر کے درجہ پہنچے اور نہ ہی آئمہ قراءت کے ہاں اسے قبولیت عام حاصل ہو، اصطلاح میں شاذہ قراءت کہتے ہیں۔^{۳۶} گویا علمائے قراءات کے ہاں شاذہ کے امتیاز کے لیے دو منفی شرائط ضروری ہیں:

① وہ قراءت بطریق متواتر منقول نہ ہو۔

② امت میں مشہور اور آئمہ قراءات کے نزدیک اسے تلقی بالقبول اور شہرت عام کا درجہ حاصل نہ ہو۔

اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ قراءات شاذہ کا اطلاق ان تمام قراءات پر ہوتا ہے جو متواتر کے علاوہ ہیں یا جن کو آئمہ قراءات کے ہاں تلقی بالقبول کی حیثیت حاصل نہیں۔ مذکورہ بحث سے ثابت ہوا کہ ماہرین فن کے ہاں 'ضعیف قراءت' اور 'شاذہ قراءت' میں

فرق ہے۔ 'ضعیف قراءت' وہ ہے جو غیر ثابت شدہ ہوا اور 'شاذ' وہ ہے جو ثابت شدہ تو ہو لیکن کثرتِ روایت یا عدم استفادہ کی شرط کے معدوم ہونے کی بنا پر بطور قرآن قبول نہ کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ 'شاذہ قراءت' سے صحیح موقف کے مطابق بطور حدیث علماء استدلال کرتے ہیں، جبکہ 'ضعیف قراءت' سے استدلال نہ کرنے پر آئمہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔^{۳۷}

فن حدیث میں شاذ

روایت حدیث میں ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ یا ثقات کی ایک جماعت کی مخالفت کرے تو اوثق یا ثقات کی روایت کو محدثین عظام رحمہم اللہ 'محفوظ' اور ثقہ کی روایت کو 'شاذ' کہتے ہیں۔^{۳۸}

واضح ہوا کہ فن حدیث میں بھی شاذ ضعیف کو نہیں کہتے، کیونکہ اگر ایک صحیح و ضعیف روایت ٹکرا جائے تو یہ مختلف الحدیث اور مخالفت الثقات کی بحث نہیں، بلکہ اصطلاحات محدثین رحمہم اللہ کی رو سے اسے المنکر اور المعروف کی متوازی اصطلاحات سے بیان کیا جاتا ہے۔ ہاں جب دو صحیح روایتیں ٹکرائیں تو تعارض ہونے کی بنا پر جمع و نسخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اکثریت کی بات کو اقلیت پر ترجیح دینا یا ثقہ کے بالمقابل اوثق کو ترجیح دینا 'شاذ' کہلاتا ہے، جو ترجیح ہی کی ایک صورت ہے۔ یعنی شاذ روایت صحیح ہوتی ہے لیکن ثقات یا اوثق کی روایت کے بالمقابل منفرد، قلیل، نادر ہونے کی وجہ سے متروک العمل ہو جاتی ہے۔^{۳۹}

المختصر ہم کہہ سکتے ہیں کہ فن حدیث میں شاذ اور ضعیف روایت میں اہل فن فرق کرتے ہیں۔

'شاذ' کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب ہم 'شاذ حدیث' کی فن حدیث سے متعلقہ عام تفصیلات پیش کرتے ہیں۔

'شاذ روایت' کی تعریف

⑤ امام سخاوی رحمہم اللہ (م ۹۰۲ھ) شاذ کی تعریف میں رقم طراز ہیں:

ما يخالف الراوى الثقة فيه بالزيادة أو النقص فى السند أو فى المتن الملائم أى الجماعة الثقاة من الناس بحيث لا يمكن الجمع بينهما^{۴۰}

”الفاظ حدیث کی زیادتی یا کمی میں ثقہ راوی، ثقہ جماعت کی مخالفت کرے اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہ ہو۔ یہ مخالفت کبھی سند اور کبھی متن میں ہوتی ہے۔“

⑥ حافظ ابن حجر رحمہم اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

”شذوذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ یا ثقات کی ایک جماعت کی مخالفت کرے۔ اوثق یا ثقات کی روایت کو محدثین عظام رحمہم اللہ 'محفوظ' اور ثقہ کی روایت کو 'شاذ' کہتے ہیں۔“^{۴۱}

شاذ روایت کی تعریفات اگرچہ اس کے علاوہ بھی کی گئی ہیں، البتہ رائج تعریف شاذ کی وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے۔ اسی تعریف کو حافظ ابن حجر نے ترجیح دی ہے۔^{۴۲}

'شاذ' کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ① سند میں شذوذ ② متن میں شذوذ

اس فصل میں ہم 'شاذ فی المتن' کے موضوع پر بحث کریں گے، جبکہ 'شاذ فی السند' پر بحث پہلی فصل میں گذر چکی ہے۔

'شاذ' کی بحث کو محدثین کرام رحمہم اللہ مخالفت الثقات کی بحث کے ضمن میں لاتے ہیں، کیونکہ ثقہ اور اوثق یا ثقہ اور ثقات کے اختلاف

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

کے موضوع کا تعلق مخالفت الثقات سے ہے۔^{۴۳}

’شاذ روایت‘ کی اقسام

شذوذ فی المتن کے اعتبار سے مخالفت الثقات کی چار قسمیں ہیں:

- ① مدرج المتن ② مقلوب المتن
- ③ اضطراب الحديث ④ مصحف المتن

ان تمام کی تفصیل درج ذیل ہے۔

① مدرج المتن

لفظ ’ادراج‘ حدیث میں ایسے اضافے کو کہتے ہیں جو حقیقت میں حدیث کا حصہ نہ ہو۔ اگر یہ متن میں واقع ہو تو اسے مدرج المتن کہتے ہیں۔

⑤ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۶۲ھ) نے مدرج المتن کی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

وأما مدرج المتن فهو أن يقع في المتن كلام ليس منه فتارة يكون في أوله وتارة في أثنائه وتارة في آخره وهو الأكثر لأنه يقع بعطف جملة على جملة أو بدمج موقوف من كلام الصحابة أو من بعدهم بمرفوع من كلام النبي ﷺ من غير فصل فهذا هو مدرج المتن^{۴۴}

”مدرج المتن یہ ہے کہ متن حدیث میں ایسا کلام واقع ہو جو حقیقت میں اس کا حصہ نہ ہو۔ ادراج کبھی حدیث کی ابتدا میں، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں واقع ہوتا ہے اور زیادہ آخر میں ہی ہوتا ہے کیونکہ ادراج ایک جملہ پر دوسرے جملہ کے عطف کے ذریعے یا صحابہ و تابعین کے موقوف کلام کو نبی کریم ﷺ کے مرفوع کلام کے ساتھ بلا فصل ملا دینے سے واقع ہوتا ہے، اسی کو مدرج المتن کہتے ہیں۔“

⑥ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے مدرج المتن کی وضاحت کرتے ہوئے نقل فرمایا ہے:

منها ما أدرج في حديث رسول الله ﷺ من كلام بعض رواة بأن يذكر الصحابي أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلاماً من عند نفسه فيرويه من بعده موصولاً بالحديث غير فاصل بينهما بذكر قائله فيلتبس الأمر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال ويتوهم أن الجميع عن رسول الله ﷺ .^{۴۵}

”ادراج کی ایک قسم وہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں کسی راوی کا کلام شامل کر دیا جائے۔ ایسا یوں ہوتا ہے کہ راوی حدیث روایت کرنے کے بعد اپنا کلام ذکر کرے، پھر صحابی یا تابعی کا ذکر کرے اور اس کے بعد بلا فصل قائل کے ذکر کے بغیر باقی حدیث موصول بیان کر دے۔ اس طرح اس شخص پر معاملہ خلط ملط ہو جاتا ہے جو حقیقت حال سے واقف نہیں اور وہ اس تمام کو ہی رسول اللہ ﷺ کا کلام سمجھ لیتا ہے۔“

⑦ علامہ طبری رحمہ اللہ (م ۷۴۳ھ) نے مدرج المتن کے متعلق فرمایا ہے:

أحدها ما أدرج في الحديث من كلام بعض رواة فيرويه من بعده متصلاً يتوهم أنه من الحديث .^{۴۶}

”ادراج کی ایک قسم یہ ہے کہ حدیث میں کسی راوی کا کلام شامل کر دیا جائے اور اس کے بعد والا راوی اسے متصل بیان کر دے، جس سے یہ وہم ہو کہ یہ حدیث کا حصہ ہی ہے۔“

اس کی مثال یہ حدیث ہے:

روی الخطیب من طریق ابی قطن وشبابہ عن شعبۃ عن محمد بن زیاد عن أبی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ «أسبغوا الوضوء ، ویل للأعقاب من النار»^{۵۷}
 ”یعنی وضوء مکمل کرو، (خشک) ٹخنوں کے لیے آگ سے ہلاکت ہے۔“

اس روایت کا پہلا حصہ یعنی أسبغوا الوضوء نبی کریم ﷺ کا کلام نہیں بلکہ ابو ہریرہؓ کا کلام ہے، جو راوی ابوقطن (م ۱۹۸ھ) اور شبابہ (م ۲۰۶ھ) نے غلطی سے نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس بات کا یوں پتہ چلا کہ دیگر ثقہ رواۃ نے أسبغوا الوضوء کے الفاظ ابو ہریرہؓ کی طرف اور ویل للأعقاب من النار کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیے ہیں جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے:

عن آدم عن شعبۃ عن محمد بن زیاد عن أبی ہریرۃ قال : أسبغوا الوضوء فان أبا القاسم ﷺ قال «ویل للأعقاب من النار»^{۵۸}

آدم بن ابی ایاس (م ۲۲۱ھ) کے علاوہ یہ روایت ابن جریر (م ۲۰۶ھ)، عاصم بن علی (م ۲۲۱ھ)، علی بن الجعد (م ۲۳۰ھ)، غندر (م ۱۹۳ھ)، ہشیم (م ۱۸۳ھ)، یزید بن زریع (م ۱۸۲ھ)، نصر بن شمیم (م ۲۰۳ھ)، وکیع (م ۱۹۷ھ)، عیسیٰ بن یونس (م ۱۸۷ھ) اور معاذ بن معاذ (م ۱۹۶ھ) وغیرہ نے بھی شعبہ (م ۱۶۰ھ) سے بیان کی ہے اور سب نے اس کے پہلے حصے کو ابو ہریرہؓ ہی سے لیا ہے۔^{۵۹}

* اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ أم المومنین أنها قالت أول ما بدی بہ رسول اللہ ﷺ الوحی الرؤیا الصالحۃ فی النوم فكان لا یرى رؤیا الا جاء ت مثل فلق الصبح ثم حبب الیہ الخلاء وكان یخلو بغار حراء فیتحنث فیہ - وهو التعبد - الیالی ذوات العدد قبل أن ینزع الی أهله^{۶۰}

”امام زہری عروہ بن زبیر سے اور وہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ آپ ﷺ پر وحی کا ابتدائی دور سچے خوابوں سے شروع ہوا۔ آپ خواب میں جو کچھ دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی طرح صحیح اور سچا ثابت ہوتا۔ پھر آپ تنہائی پسند ہو گئے اور آپ نے غار حراء میں خلوت نشینی اختیار فرمائی، آپ وہاں تحنث یعنی عبادت میں کئی کئی راتیں مشغول رہتے، اس سے پہلے کہ آپ اپنے گھروالوں کی طرف آتے۔“

اس روایت میں وهو التعبد کے لفظ مدرج ہیں اور یہ امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) کا کلام ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے یہ وضاحت فرمائی ہے اور علامہ طبری رحمہ اللہ (م ۷۲۳ھ) نے بھی یہی ذکر فرمایا ہے۔^{۶۱}

② مقلوب المتن

لفظ ’قلب‘ تبدیلی کو کہتے ہیں، اگر راوی غلطی سے متن میں کوئی تبدیلی کر دے تو اسے مقلوب المتن کہتے ہیں۔ مقلوب کی متقدمین سے تو کوئی جامع تعریف ہمیں نہیں ملی، البتہ متاخرین میں سے ڈاکٹر نور الدین عمر نے اس کی ایک جامع تعریف یوں کی ہے:

هو الحديث الذي ابدل فيه راويه شيئا بآخر في السند أو المتن سهوا أو عمدا^{۶۲}

”مقلوب اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں راوی سند یا متن میں بھول کر یا جان بوجھ کر کوئی چیز تبدیل کر دے۔“

* اس کی مثال یہ روایت ہے:

عن أبی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال : سبعة یظلہم اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ ، الإمام العادل ، وشاب

نشأ عبادة الله ، ورجل قلبه معلق في المساجد ، ورجلان تحابا في الله اجتماعا عليه وتفرقا عليه ، ورجل دعتة امرأة ذات منصب وجمال فقال اني أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه^{۵۳}

”یعنی سات آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اس روز اپنے سائے میں سے سایہ عطا فرمائیں گے جب اس کے سائے کے علاوہ اور کوئی سایہ نہیں ہو گا۔ عادل حکمران ، وہ نوجوان جس نے اللہ کی عبادت میں پرورش پائی ، وہ شخص جس کا دل مساجد کے ساتھ معلق رہتا ہے ، ایسے دو آدمی جو اللہ کے لیے آپس میں محبت کرتے ہیں وہ اسی پر اکٹھے ہوتے ہیں اور اسی پر الگ ہوتے ہیں ، وہ شخص جسے منصب و جمال والی خاتون برائی کی دعوت دے مگر وہ کہہ دے کہ میں اللہ سے ڈرتا ہوں ، وہ شخص جس نے اس قدر چھپا کر صدقہ کیا کہ اس کے دائیں ہاتھ کو بھی علم نہ ہوا کہ بائیں نے کیا خرچ کیا ہے اور ایسا شخص جس نے تنہائی میں اللہ کو یاد کیا اور اس کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔“

اس روایت کے متن میں راوی نے غلطی سے دائیں ہاتھ کی جگہ بائیں کا ذکر کر دیا ہے ، یہی وجہ ہے کہ صحیح بخاری اور مؤطا وغیرہ میں یہ روایت ان لفظوں میں مروی ہے :

« حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه »^{۵۴}

”اس کے بائیں ہاتھ کو علم نہ ہو کہ دائیں نے کیا خرچ کیا ہے۔“

علاوہ ازیں یہ بات بھی معروف ہے کہ خرچ کرنے کے عمل کا تعلق دائیں ہاتھ سے ہی ہے۔^{۵۵}

* اس کی دوسری مثال وہ روایت ہے جس میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے یہ بیان کرتے ہیں کہ

إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير ، وليضع يديه قبل ركبتيه^{۵۶}

”جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کی مانند نہ بیٹھے اور اپنے ہاتھ گھٹنوں سے پہلے رکھے۔“

امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے فرمایا ہے کہ ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے متن کو کسی راوی نے تبدیل کر دیا ہے۔ غالباً اس کی

اصل یوں ہے :

« وليضع ركبتيه قبل يديه »^{۵۷}

”اور اپنے گھٹنے ہاتھوں سے پہلے رکھے۔“

۵) اضطراب الحديث

لفظ ’اضطراب‘ دو مختلف مگر قوت میں برابر روایات کے باہمی ٹکراؤ کا نام ہے جن میں نہ تو جمع و تطبیق ممکن ہو اور نہ ہی کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینا۔ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے مضطرب کی تعریف ان لفظوں میں ذکر فرمائی ہے :

المضطرب من الحديث هو الذي تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجه وبعضهم على وجه آخر مخالف له وانما نسبيه مضطربا اذا تساوت الروايتان^{۵۸}

”مضطرب حدیث وہ ہوتی ہے جس میں روایت مختلف ہو ، یعنی ایک راوی اسے ایک طریق پر اور دوسرا اسے دوسرے طریق پر روایت

کرے جو پہلے کے مخالف ہو ، اسے ہم صرف اس وقت مضطرب کہیں گے جب دونوں روایتیں مساوی ہوں۔“

اگر اضطراب متن میں واقع ہو تو اسے مضطرب المتن کہا جاتا ہے۔

* اس کی مثال یہ روایت ہے :

عن ابن عباس قال : جاء رجل الى النبي ﷺ فقال : ان أمي ماتت وعليها صوم ، أفأصوم عنها ؟ فقال :

أرأيت لو كان عليها دين أنت تقضيه؟ قال نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى^{۵۹}

”یعنی ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ میری والدہ فوت ہو گئی ہے اور اس کے ذمہ کچھ روزے ہیں، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا ”مجھے بتاؤ! اگر اس کے ذمہ قرض ہوتا تو تم اسے ادا کرتے؟“ اس نے عرض کیا، جی ہاں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ”پھر اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے۔“

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آ کر نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ میری والدہ فوت ہو گئی ہے اور اس کے ذمہ نذر کے روزے ہیں، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا....“^{۶۰}

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ایک اور روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آ کر نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ میری بہن فوت ہو گئی ہے اور اس کے ذمہ روزے ہیں....“^{۶۱}

اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے آ کر رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تھا کہ میری والدہ فوت ہو گئی ہے اور اس کے ذمہ نذر کے روزے ہیں، کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟...“^{۶۲}

اب ان تمام روایات کو مد نظر رکھا جائے تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ میت والدہ تھی یا بہن، سائل مرد تھا یا عورت اور میت کے ذمہ نذر کے روزے تھے یا کوئی اور ان تمام وجوہات کی بنا پر امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔^{۶۳}

* اس کی ایک دوسری مثال یہ بھی بیان کی جاتی ہے:

عن شريك عن أبي حمزة عن عامر الشعبي عن فاطمة بنت قيس قالت سألت أو سئل النبي ﷺ عن الزكاة فقال «ان في المال لحقا سوى الزكاة»^{۶۴}

”یعنی نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔“

سنن ابن ماجہ میں یہ روایت اسی سند سے مروی ہے مگر اس کا متن مختلف ہے جس وجہ سے اس میں اضطراب واقع ہو گیا ہے۔ سنن ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: ليس في المال حق سوى الزكاة

”مال میں زکوٰۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں۔“^{۶۵}

◎ امام عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

”اس میں ایسا اضطراب ہے جس میں کسی تاویل کا احتمال نہیں۔“^{۶۶}

◎ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے بھی امام عراقی (م ۸۰۶ھ) کی طرح فرمایا ہے:

”یہ روایت ایسی مضطرب ہے کہ تطبیق ممکن نہیں۔“^{۶۷}

② مصحف المتن

لفظ ’تصحیف‘ غلطی پر مبنی ایسے تغیر و تبدل کا نام ہے جس کی وجہ سے ثقات کی مخالفت ہو جائے۔ اگر تصحیف متن میں واقع ہو تو اسے مصحف المتن کہا جاتا ہے۔ تصحیف کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تبدیلی نقطوں کی ہو تو اسے ’تصحیف‘ کہا جاتا ہے۔ اگر تبدیلی حروف کی ہو تو اسے ’تحریف‘ کہتے ہیں۔ اگرچہ تحریف بھی تصحیف میں داخل ہے، مگر اہل علم اسے مستقل اصطلاحی نام ’تحریف‘ بھی دیتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

إن كانت المخالفة بتغيير حرف أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق ، فان كان ذلك بالنسبة الى النقط فالمصحف وان كان بالنسبة الى الشكل فالمحرف^{۱۸}

”اگر مخالفت اس طرح ہو کہ صورت خط تو باقی رہے مگر ایک یا زیادہ حروف تبدیل ہو جائیں تو اگر یہ تبدیلی نقطوں کی ہو تو اسے مصحف کہا جائے گا اور اگر اعراب کی ہو تو وہ محرف کہلائے گی۔“

* مصحف کی مثال یہ ہے:

حدثنا ابن لهيعة قال كتب الى موسى بن عقبة يخبرني عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت «أن رسول الله ﷺ احتجم في المسجد»^{۱۹}

”یعنی رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں کچھنے لگوائے۔“

اس حدیث کے متن میں لفظ احتجم (کچھنے لگوائے) میں تصحیف ہوئی ہے۔ یہ اصل میں احتجر (گود میں لیا) تھا یعنی آخر میں میم کی بجائے رائ تھی مگر ابن لہیعہ (م ۱۷۴ھ) راوی نے اس میں تصحیف کر کے احتجم بنا دیا۔^{۲۰}

* محرف کی مثال یہ ہے:

بلغنا عن الدارقطني في حديث ابى سفيان عن جابر قال: رمى ابى يوم الأحزاب على أكحله فكواه رسول الله ﷺ^{۲۱}

”یعنی جنگ احزاب میں ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے بازو کی ایک رگ میں تیر لگا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں داغ لگایا۔“

غندر نے اسے روایت کرتے ہوئے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے بجائے ’ابی‘ یعنی میرا باپ کہا ہے حالانکہ جابرؓ کے والد تو اس جنگ سے پہلے جنگ اُحد میں ہی شہید ہو چکے تھے۔

نوٹ: ’شاذ‘ حدیث کی اہل علم کے ہاں دو صورتیں ہیں:

۱۔ دو مختلف روایات صحیحہ میں ایسا تعارض جو جمع نہ ہو سکنے کی صورت میں ادراج، قلب، اضطراب یا تصحیف وغیرہ پر اس لیے محمول کر دیا جائے کہ ایک روایت کے رواۃ چونکہ زیادہ ثقہ یا تعداد میں کثیر ہیں، چنانچہ اس روایت کو دوسری صحیح روایت پر ترجیح دے دی جائے۔ اس مرجوح روایت کو محدثین کرام رحمہم اللہ ’شاذ‘ اور راجح روایت کو ’محفوظ‘ کہتے ہیں۔ اس صورت کی رو سے ’شاذ‘ کی بحث کا تعلق معمول بہ یا غیر معمول بہ روایت کی بحث سے ہوگا، جیسا کہ عن قریب آرہا ہے۔ البتہ اگر روایات صحیحہ کا باہمی تعارض ویسے ہی حل ہو جائے تو یہ بحث شاذ و محفوظ کی رہے گی ہی نہیں۔

۲۔ ’شاذ‘ حدیث کی ایک خاص صورت یہ بھی ہے کہ ایک ہی استاد سے کسی شے کو اخذ کرنے یا کسی واقعہ کے تحمل کے بعد اسے آگے نقل کرنے میں اگر مختلف مخبرین کا باہم خبروں میں اختلاف ہو جائے تو ان میں سے ثقہ راوی کی خبر چھوڑ کر اوثق یا ثقات کی رائے کو قبول کر لیا جائے۔ اس خاص صورت کی رو سے سے بحث ’شاذ و محفوظ‘ کا تعلق ’استدراکات‘ کی بحث سے ہوگا، جس کے متعلق محدثین کرام رحمہم اللہ کا تفصیلی منہج چھٹے باب میں وضاحت آرہا ہے۔ بلکہ اس قسم کے رواۃ کے اختلاف کو عام محدثین رحمہم اللہ نے ’شاذ و محفوظ‘ کی بجائے اصطلاحی نام دیا ہی ’استدراکات‘ کا ہے۔ اس بحث کا خالص تعلق فن محدثین رحمہم اللہ سے ہے، جبکہ پہلی صورت کا کافی سارا تعلق فن فقہاء رحمہم اللہ کی بحث سے بھی ہے۔

بحث ثانی: علت فی المتن

تمہید

محدثین کرام رحمہم اللہ نے کسی حدیث پر حکم لگاتے ہوئے سند کو بنیادی حیثیت دی ہے اور اس کے لیے خیر القرون رحمہم اللہ سے باقاعدہ اصول و ضوابط اخذ کر کے مدون فرمائے ہیں۔ ان اصول و ضوابط کے اطلاقات کے لیے جہاں محدثین رحمہم اللہ نے روایت کی ظاہری تحقیق کے ضوابط مدون فرمائے، وہاں اس کے ساتھ ساتھ روایت میں پائے جانے والے باریک عیوب، جیسے ثقہ راوی کو وہم لگ جانا اور اس کی مختلف انواع وغیرہ بے شمار بحثیں پیش فرمائی ہیں۔ ان مخفی عیوب کا زیادہ تر تعلق متن حدیث سے ہوتا ہے۔ ایک محقق کو جہاں روایت کی تحقیق میں ظاہری بیماریوں کی معرفت ہونی چاہئے، وہاں روایت سے متعلقہ دیگر بے شمار مخفی عیوب کا مطالعہ بھی ہونا چاہئے، ورنہ وہ محض ظاہری علامات کی روشنی میں فیصلہ کرنے والے ڈاکٹر کی مانند ہی شمار کیا جائے گا۔ اس بحث کو محدثین کرام رحمہم اللہ نے ظاہری بیماریوں کے بالمقابل زیادہ اہمیت دی ہے کیونکہ یہ بیماریاں عام طور پر ثقہ راوی سے وہم کی وجہ سے صادر ہوتی ہیں اور وہم ایک نہایت حساس بحث ہے، کیونکہ وہم کو وہم کے مطابق مقام دینا خود کافی محتاط عمل ہے، جس میں سطحی نظر رکھنے والا 'وہم' کی اصطلاح کو جب 'ظن' کی اصطلاح کی مانند استعمال کرنا شروع کر دیتا ہے تو اس کی وجہ سے کئی قسم کے مسائل جنم لیتے ہیں۔ چنانچہ اس بحث کے ماہر عمومی طور پر عام محدثین رحمہم اللہ کے بجائے آئمہ محدثین رحمہم اللہ ہی ہوتے ہیں۔

کسی خبر کو قبول کرنے کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں پانچ شرائط ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ روایت جہاں ظاہری عیوب سے پاک ہو وہاں مخفی عیوب سے بھی پاک ہونی چاہیے۔ اسے محدثین کرام رحمہم اللہ اپنی تعبیرات میں 'نفی علت' کی شرط سے پیش کرتے ہیں۔

محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں 'علت' کی تعریف میں دو چیزیں ضروری ہیں:

① وہ ایک مخفی عیب ہوتا ہے۔

② اور وہ قاذح ہوتا ہے۔

اگر ان دونوں چیزوں میں سے کوئی ایک شے بھی نہ پائی جائے تو وہ علت اصطلاحی علت نہیں کہلائے گی۔^{۷۲}

معلول حدیث کسے کہتے ہیں؟ اس بارے میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے تین قول ہیں:

① محدثین رحمہم اللہ بسا اوقات لفظ 'علت' کو انتہائی عام معنی میں ہر قسم کے عیب کے لیے استعمال کرتے ہیں، چنانچہ اس تعبیر کے مطابق کذب راوی، غفلت راوی یا سوء الحفظ وغیرہ کی وجہ سے ضعیف ہونے والی روایت کو بھی محدثین کرام رحمہم اللہ 'معلول' کہہ دیتے ہیں۔

② 'علت' کی اصطلاح کو بسا اوقات محدثین رحمہم اللہ غیر اصطلاحی معنوں میں بھی استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ نہ شے مخفی ہوتی ہے اور نہ قاذح۔ مثلاً راویوں کا ایسا اختلاف جو صحت حدیث میں قدح کا باعث نہیں ہوتا، جیسے وہ حدیث جسے ثقہ موصول روایت کرتا ہے اسے مرسل روایت کر دینا۔ اس بنیاد پر بعض محدثین کرام رحمہم اللہ نے یہ جملہ بولا ہے:

من الحديث الصحيح ما هو صحيح معلل^۳

۳) 'حدیث معلول' کی عام تعریف جو کتب اصول میں موجود ہے وہ یہ ہے کہ جس روایت میں کسی ثقہ راوی کی طرح وہم کی نسبت کی جائے، اس روایت کو 'معلول' کہتے ہیں۔^۴

ایک چیز کی گہرائی میں اترا جائے تو بسا اوقات ایک چیز بظاہر عیب دار نظر آتی ہے، لیکن درحقیقت وہ قادح نہیں ہوتی۔ جب کسی چیز کی گہرائی میں اترا جاتا ہے تو چونکہ عموماً علماء کی دویا زائد آراء سامنے آ جاتی ہیں، چنانچہ جن کی نظر میں وہ مخفی چیز قادح ہوتی ہے ان کی نظر میں وہ 'علت' بھی بنتی ہے اور جن کی نظر میں وہ قادح نہیں ہوتی ان کی نظر میں وہ روایت بھی معلول نہیں ہوتی۔

مزید واضح ہونا چاہیے کہ راوی کے بارے میں وہم کا فیصلہ عام طور پر اس قسم کے امور سے پتہ چلتا ہے، جیسے متن حدیث کا صریحی معلومات دین سے متعارض ہو جانا، جس کا حل ممکن نہ ہو۔ لیکن جو حدیث صحت سند سے ثابت ہو جائے، پھر اس میں اس قسم کا عیب پایا جائے، تو اس کے بارے میں عام امکان یہی ہے کہ اگر ایک محدث کو ایک شے محل اشکال معلوم ہوتی ہے تو دوسرا کوئی محدث بہر حال اسے حل کر دے گا۔ چنانچہ سمجھنا چاہئے کہ روایات میں ٹکراؤ کی بحث ایسی نہیں کہ اس کی بنیاد پر کہا جاسکے کہ کسی حدیث کی صحت کا حتمی مدار اس 'عدم ٹکراؤ' پر ہے، لہذا اس بحث کے آخر میں آئے گا کہ عام اصولیین علت اور شاذ کی بحث کو قبول حدیث کی شرائط میں اضافی تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ بسا اوقات جب یہ حتمی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ روایت میں راوی سے بشری تقاضا کے مطابق غلطی ہو گئی ہے تو پھر اس غلطی کی نسبت راوی کی طرف کیے جانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ ایسا صریح اشکال ہو جو بالکل ظاہر و باہر ہو اور اس کے دلائل و قرائن اس قدر حتمی ہوں کہ کسی دوسری بات کی گنجائش نہ ہو۔ الغرض علل الحدیث فن حدیث کی سب سے گہری بحث ہے اور اس کے ماہرین صرف کبار محدثین رحمہم اللہ (جو کہ عموماً روایت کی گہری بصیرت کے حامل بھی ہیں) ہوتے ہیں۔ اس لئے فن حدیث کی معتبر کتابوں میں اس بحث کو کافی نکھار کے پڑھنے اور واضح کرنے کی ضرورت ہے۔

چند اہم فوائد

① ضبط کی وجہ سے طعن فی الراوی کی پانچ قسمیں ہیں:

① سوء الحفظ ② فحش الغلط ③ کثرت غفلت

④ وہم راوی ⑤ مخالفة الثقات

پھر 'مخالفة الثقات' کی اقسام میں سے ادراج، قلب اور اضطراب وغیرہ شامل ہیں۔

پہلے دو اسباب کا وقوع راوی کو مطلقاً ضعیف بنا دیتا ہے، جبکہ آخری تین کا کثرت سے وقوع راوی کو ضعیف بناتا ہے۔ کبھی کبھی وہم یا کبھی کبھی غفلت یا کبھی کبھی اختلاف ثقات راوی کو ضعیف نہیں بناتا، بلکہ روایت کو ضعیف بناتا ہے۔ یہ وہم یا غفلت جاننے کا عام ذریعہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں اختلاف ثقات یا اختلاف روایات ہی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی محدث یہ کہتا ہے کہ یہ روایت فلاں عیوب کی وجہ سے، مثلاً اس کے راوی کو وہم ہوا ہے، ضعیف ہے، تو اس کا قطعی مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ روایت سنداً صحیح ہے، لیکن مختلف روایات میں تطبیق نہ ہو سکنے کی وجہ سے محدث نے اس روایت کو راوی کا وہم قرار دیا ہے، چنانچہ راوی پر وہم وغیرہ کا الزام درحقیقت ضعف سند یا ضعف راوی کی وجہ سے نہیں بلکہ محدث کی اپنی کم فہمی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ روایت دوسرا کوئی محدث جمع کر دے تو وہم کا یہ

دعویٰ ختم ہو جاتا ہے۔

۲ امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے ’علل الحدیث‘ پر جو کتاب تصنیف فرمائی ہے، اس میں وہ ’معلول روایت‘ کو غیر معمول بہا صحیح روایت کی قسم میں شمار کرتے ہیں^{۷۵} اور جیسا کہ معلوم ہے کہ مرجوح یا منسوخ روایت غیر معمول بہا صحیح روایات کی اقسام ہیں، اسی لیے امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) اپنی تعبیرات میں نسخ تک کو ’علت‘ کا نام دیا ہے۔^{۷۶} امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے اپنی کتاب العِلَل میں متقدمین آئمہ کے ہاں جو روایات معلول تھیں وہ سب جمع کر دی ہیں اور پھر جن اشکالات کی وجہ سے محدثین کرام رحمہم نے ان روایات کو معلول کہا تھا، ان کو حل فرمایا ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) کے بقول صرف دو روایات کتب حدیث میں ایسی ہیں جن کی علت (اشکال) وہ حل نہیں کر سکے۔^{۷۷}

ان میں سے پہلی روایت ہے: «ومن شرب الخمر رابعا فاقتلوه»، جبکہ دوسری روایت ہے: «جمع رسول الله ﷺ بلا سفر و مطر و مرض» دلچسپ امر یہ ہے کہ خود امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے ان دونوں روایات کو اپنی ’جامع سنن‘ میں حسن، صحیح قرار دیا ہے۔ جبکہ دوسری طرف جن دو روایات کے اشکال کو امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) بھی حل نہیں کر پائے، دیگر علماء نے ان دونوں کو بھی حل کر دیا ہے۔ چنانچہ پہلی روایت کے بارے میں علماء نے واضح کیا ہے کہ شراب پینے والے کو کوڑے وغیرہ مارنا اول تو حد کے قبیل ہی سے نہیں، بلکہ تعزیری سزا کے طور پر ہے، جبکہ تعزیری سزا کے طور پر کسی کو قتل کرنا محل اختلاف امر نہیں ہے۔^{۷۸}

دوسری روایت کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے اپنے رسالہ ’قیاس‘ میں اس روایت پر مستقل بحث کی ہے اور واضح کیا ہے کہ مقاصد و مصالح دین کی روشنی میں سفر، مطر اور مرض کے علاوہ شرعی عذر کی صورت میں بھی جمع بین الصلا تین جائز ہے، چنانچہ مذکورہ حدیث انہی دیگر عذروں کے بیان پر مشتمل ہے۔

نوٹ: معلول حدیث کیا ہوتی ہے؟ اور علل الحدیث کے علم کی نوعیت کیا ہے؟ اس پر متنوع انداز میں مزید بحث چھٹے باب کی تیسری فصل آئے گی۔

کتب اصول میں علت کی بحث کے ضمن میں جو تفصیل پیش کی جاتی ہیں، انکا ایک مختصر اور جامع جائزہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

’معلول روایت‘ کی تعریف

’علت‘ خفیہ طور پر حدیث کو متاثر کرنے والے سبب اور اشکال کا نام ہے۔ جس روایت میں علت ہو اسے معلول یا معلّل کہا جاتا ہے۔

○ معلول حدیث کی تعریف کے ضمن میں امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) رقمطراز ہیں:

فإن المعلول ما يوقف على علته أنه دخل حديثاً في حديث أو وهم فيه راو أو أرسله واحد فوصله
واهم^{۷۹}

”معلول حدیث وہ ہوتی ہے جس کی علت کے بارے میں یہ پتہ چلے کہ راوی نے ایک حدیث کو دوسری میں داخل کر دیا ہے یا راوی کو اس میں وہم ہوا ہے یا ایک راوی نے تو اسے مرسل بیان کیا ہے مگر جسے وہم ہوا ہے وہ اسے موصول بیان کر رہا ہے۔“

○ ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

علة الحديث يكثر في أحاديث الثقات أن يحدثوا بحديث له علة فيخفي عليهم علمه فيصير معلولاً^{۸۰}

”علل حدیث عام طور پر ثقہ راویوں کی احادیث میں پائی جاتی ہیں۔ وہ کوئی ایسی حدیث روایت کرتے ہیں، جس میں علت (اشکال)

ہوتی ہے مگر وہ علت ان پر مخفی ہوتی ہے تو وہ حدیث معلول ہو جاتی ہے۔“

⑤ امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) معلول حدیث کی تعریف یوں فرماتے ہیں:

هو الحديث الذي اطلع فيه علة تقدر في صحته مع أن الظاهر السلامة منها^{۵۱}

”وہ حدیث جس میں کسی علت (اشکال) کی وجہ سے اس کی صحت مجروح ہو جائے، حالانکہ ظاہر میں کوئی خرابی معلوم نہ ہو۔“

اگر علت متن روایت میں ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

① علت صرف متن میں ہو تو اسے معلل المتن کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے:

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ: « الطيرة من الشرك وما منا الا، ولكن الله يذهب

بالتوكل »^{۵۲}

”یعنی بدشگونی پکڑنا شرک ہے اور ہم میں سے کوئی نگر، لیکن اللہ تعالیٰ اسے توکل کے ذریعے دور فرما دیتے ہیں۔“

اس روایت کے متن میں ایک خفیہ علت ہے، جس کی وجہ سے یہ روایت معلول ہے۔ علت متن کے ان الفاظ وما منا الا میں

ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) فرماتے ہیں:

”سلیمان بن حرب مذکورہ متن کے ان الفاظ وما منا الا ولكن الله يذهب بالتوكل کو عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول کہا کرتے

تھے اور اس بات کی تائید کہ مذکورہ متن معلل ہے اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس روایت کو ایک بڑی جماعت نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس

اضافے کے بغیر روایت کیا ہے۔“^{۵۳}

② علت سند و متن دونوں میں ہو تو ایسی روایت کو معلل السند و المتن کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے:

ثنا بقیة بن الوليد ثنا يونس بن يزيد عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ: « من أدرك

ركعة من صلاة الجمعة أو غيرها فقد أدرك الصلاة »^{۵۴}

”یعنی جس نے نماز جمعہ یا کسی اور نماز کی ایک رکعت پالی اس نے نماز باجماعت پالی۔“

امام ابو حاتم رازی رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں:

”اس کی سند اور متن دونوں میں غلطی موجود ہے۔ بلاشبہ اس روایت کو تو امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے اور انہوں

نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا ہے کہ ”جس نے نماز کی ایک رکعت پالی اس نے نماز کو پالیا“ اور جہاں

تک ان الفاظ من صلاة الجمعة کا تعلق ہے تو یہ حدیث کا حصہ نہیں ہیں۔ پس راوی کو سند اور متن دونوں میں وہم ہوا ہے۔“^{۵۵}

علم علل الحدیث کی دقت

علل حدیث کی معرفت نہایت دقیق علم ہے، یہ ہر کسی کو حاصل نہیں ہوتا، یہی باعث ہے کہ اس کے ماہرین کی تعداد بہت کم ہے اور

صرف جہا بذہ محدثین رحمہم اللہ ہی اس کے ماہر ہیں۔

⑥ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے فرمایا ہے:

إعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأشرفها وإنما يطلع بذلك أهل الحفظ

والخبرة والفهم الثاقب^{۵۶}

”علل حدیث کی معرفت علوم حدیث میں سب سے دقیق اور اشرف علم ہے، یہ اسی کو حاصل ہوتا ہے جسے قوت حافظہ، وسعت علم اور تیز

فہم حاصل ہو۔“

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

◎ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کا قول ہے:

وهو من أغمض أنواع علوم الحديث وأدقها، ولا يقوم به الا من رزقه الله فهما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفة تامة بمراتب الرواة وملكة قوية بالاسانيد والامتون^{۷۷}

”یہ علم علوم حدیث کا نہایت دقیق اور مشکل ترین علم ہے، اس میں صرف اسی کو مہارت حاصل ہوتی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے تیز فہم، وسعت حفظ، مراتب رواۃ کی معرفت تامہ اور اسانید و متون کی معرفت میں قوی ملکہ عطا فرمایا ہو۔“

’علل‘ کی شناخت میں کے لیے فنی ذوق کی ضرورت ہوتی ہے، اس حوالے سے علمائے حدیث کے مطابق جب تک لمبا تجربہ تحقیق حدیث میں موجود نہ ہو، یہ فنی ذوق حاصل نہیں ہوتا۔

◎ علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ) فرماتے ہیں:

فحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم لكثرة محاولة ألفاظ النبي ﷺ وهيئة نفسانية وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة وما لا يجوز^{۷۸}

”حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے الفاظ کی بکثرت ممارست سے ایک خاص قسم کی نفسی کیفیت حاصل ہوتی ہے اور ایسا مضبوط ملکہ پیدا ہو جاتا ہے کہ جس کے ذریعہ نبوت کے الفاظ کی معرفت ہوتی ہے کہ وہ کیا ہیں اور کیا نہیں!“

’علت‘ کی معرفت کے دس اصول

احادیث کی اسانید و متون بسا اوقات بظاہر صحیح نظر آتے ہیں، لیکن بعض مخفی اور غامض اسباب ان کی صحت میں قادح ہوتے ہیں۔ انہی اسباب کی جانچ پڑتال کے لئے محدثین رحمہم اللہ نے چند ایک قواعد وضع کئے ہیں۔ جنہیں ادراکِ علت کے قواعد کہا جاتا ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ یہ قواعد وضوابط محدثین رحمہم اللہ نے جرح و نقد کے دقیق تجربات، فہم ثاقب، وسعت نظر اور معرفت تام کے بعد ترتیب دیئے ہیں، لیکن علتوں کی پہچان سے عوام الناس تو کجا بعض اوقات اہل فن بھی قاصر رہتے ہیں۔

◎ امام ابو داؤد السجستانی رحمہ اللہ (م ۲۷۵ھ) اپنے رسالہ إلى أهل مكة میں صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أنه ضرر على العامة ان يكشف لهم كل ما كان من هذا الباب في ماضى من عيوب الحديث^{۷۹}

”نقص حدیث پر مبنی علل اگر عوام اور مبتدی طلبہ پر عیاں کر دی جائیں تو وہ عموماً باعثِ ضرر ہوتی ہیں کیونکہ ان کا علم سطحی ہوتا ہے۔“

اس کے علاوہ جہاں بذہ محدثین رحمہم اللہ کو احادیث میں ایک خاص ذوق اور ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے صرافِ اصلی اور نقلی سکے میں فرق کر لیتا ہے ایسے ہی وہ معلول اور غیر معلول حدیث میں فرق کر لیتے ہیں۔

ذیل میں معلول احادیث کے بارے محدثین کرام رحمہم اللہ کے اقوال جمع کر کے چند ایک اصول بیان کیے جا رہے ہیں کہ جن سے علمِ علل الحدیث کو منضبط صورت دی جاسکتی ہے۔ یہ کل دس اصول ہیں:

① تمام اسانید کو جمع کرنا

ایک حدیث کی ہم معنی تمام روایات کو جمع کر لیا جائے، پھر ان کا موازنہ کیا جائے تو علت واضح ہو جاتی ہے۔

◎ امام عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ (م ۱۸۱ھ) فرماتے ہیں:

إذا اردت ان تصح لك الحديث فاضرب بعضها ببعض^{۸۰}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

”جب کسی حدیث کی تصحیح و تنقیح کرنا چاہیں تو ان میں سے ہر ایک کو دوسری پر پیش کریں۔

○ اسی ضمن میں امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے نقل فرمایا ہے:

الطریق إلى معرفته جمع طرق الحديث والنظر في اختلاف روايته وضبطهم واتقانهم^{۹۱}

مثال: یعلیٰ بن عبید الطنافسی عن سفیان ثوری عن عمرو بن دینار عن ابن عمر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

«البيعان بالخيار مالم يتفريقا» دو بیع کرنے والے جب تک جدا نہ ہوں تو آپس میں اختیار رکھتے ہیں۔

مذکورہ سند میں یعلیٰ (م ۱۰۹ھ) نے سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) سے عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ھ) کے حوالے سے بیان کیا ہے

جبکہ سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) کے اصحاب میں سے باقی ائمہ حفاظ اسے عبداللہ بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۷ھ) سے نقل کرتے ہیں، نہ کہ

عمرو بن دینار رحمہ اللہ (م ۱۲۶ھ) کے واسطے سے۔^{۹۲}

۲ ثقتہ کی مخالفت

ایک شیخ سے دو راوی روایت کرتے ہیں۔ ایک راوی اس دوسرے راوی کی مخالفت کرتا ہے جو اس شیخ سے روایت کرنے میں زیادہ

ثقتہ ہے، تو وہ روایت معلول ہوگی۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) فرماتے ہیں کہ میں نے ابو زرہ رحمہ اللہ (م ۲۶۴ھ) سے حدیث ”جعفر عن ثابت عن

عمرو عن أبی سلمة عن أم سلمة أن النبی تزوجها“ (الحديث) کے متعلق سوال کیا:

میرے باپ اور ابو زرہ رحمہ اللہ نے کہا کہ اس کے بجائے ”حماد بن سلمة عن ثابت عن ابن عمر بن أبی سلمة عن

أبيه عن النبی“ والی سند زیادہ صحیح ہے۔^{۹۳}

۳ راوی کی اپنی کتاب کی مخالفت

اگر راوی اپنی کتابت کے مخالف روایت کرے تو اس کی روایت بھی معلول ہوگی۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے ”ابن عیینہ عن سعید بن ابی عروبہ عن

قتادة عن حسان بن بلال عن عمار عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تخلیل اللحية“ کے بارے سوال کیا، تو انھوں نے فرمایا کہ

”ابن عیینہ (م ۱۹۸ھ) عن ابن ابی عروبہ (م ۱۵۷ھ)“ کے سوا کسی نے بھی اسے بیان نہیں کیا۔ میں نے کہا کیا یہ صحیح ہے؟

فرمایا اگر یہ صحیح ہوتی تو ابن ابی عروبہ (م ۱۵۷ھ) کی مصنفات میں موجود ہوتی۔^{۹۴}

۴ شیخ کی وضاحت کے باوجود اس کی طرف منسوب روایت

شیخ خود کسی خاص باب کے بارے میں وضاحت کر دے کہ مجھے اس باب میں کوئی روایت نہیں پہنچی، لیکن پھر بھی کوئی اس شیخ

سے اس خاص باب سے متعلق کوئی حدیث نقل کر دے۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے ”حماد ابن خالد الخياط عن هشام بن

سعید عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت لا طلاق إلا بعد نکاح“ کے بارے سوال کیا۔ تو فرمایا یہ حدیث منکر ہے

کیونکہ اس روایت کو امام ازہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) سے نقل کیا گیا ہے۔ جبکہ امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے سلف سے اس قبیل

سے کچھ بھی نہیں پہنچا، چنانچہ اگر امام زہری رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) کے پاس عن عروہ عن عائشہ والی روایت ہوتی تو یوں نہ فرماتے۔^{۹۵}

۵ راوی کا عدم سماع، لیکن شیخ کی کتاب سے روایت

اگر راوی شیخ سے خود نہ سنے بلکہ شیخ کی کتاب سے نقل کرے، تو بھی حدیث معلول ہو سکتی ہے۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۱۲۵ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے ”معاذ بن ہشام عن ابیہ عن قتادہ عن ابی قلابہ عن خالد بن اللجلاج عن ابی عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأیت ربی عزوجل..... و ذکر الحدیث فی أسباغ الوضوء ونحوہ“ کے بارے دریافت کیا تو میرے باپ نے فرمایا، اسے ”الولید بن مسلم (م ۱۹۵ھ) عن ابن جابر“ نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہم مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ھ) کے ساتھ تھے، وہاں سے خالد بن اللجلاج گزرے تو مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ھ) نے کہا کہ اے ابراہیم رحمہ اللہ! ہمیں کچھ بیان کریں۔ تو مکحول رحمہ اللہ (م ۱۱۳ھ) نے کہا کہ یا ابراہیم حدثنا، تو اس نے کہا: حدثنا ابن عایش الحضرمی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم!

میرے باپ نے کہا کہ یہ اشتباہ ہے اور قتادہ رحمہ اللہ (م ۱۱۸ھ) کے بارے میں کہا گیا ہے کہ انہوں نے ابو قلابہ رحمہ اللہ (م ۱۰۴ھ) سے کچھ نہیں سنا۔ چنانچہ ابی قلابہ رحمہ اللہ (م ۱۰۴ھ) کی کتاب سے نقل کرتے ہیں اس وجہ سے وہ عبد الرحمن بن عایش رحمہ اللہ (م ۱۱۸ھ) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے درمیان فرق نہیں کرتے۔^{۹۶}

۱ ثقات کی مخالفت

حدیث ثقات کی روایت کے مخالف ہو۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے دریافت کیا۔ ابو زرہ رحمہ اللہ (م ۲۶۴ھ) سے بھی اسی حدیث ”حسین المروزی عن جریر ابن حازم عن ایوب عن عکرمہ عن ابن عباس أن رجلاً زوج ابنته وهی کارهة ففرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینهما“ کے بارے دریافت کیا گیا۔ انہوں نے کہا یہ خطا ہے اس میں مخالفت ثقات ہے۔ ثقات کی روایت میں یوں ہے: عن أيوب عن عکرمہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الخ، یہ روایت مرسل ہے۔ ان ثقات میں ابن علیہ رحمہ اللہ (م ۱۹۳ھ) اور حماد بن زید رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) وغیرہ کے ہاں یہ ہے کہ أن رجلاً تزوج..... الخ اور یہی درست ہے۔

۲ پوری جماعت کی مخالفت

راوی حدیث بیان کرنے میں ایک قوم اور جماعت کی مخالفت کرے جن میں وہ روایت مشہور و معروف ہو۔

مثال: ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (م ۳۲۷ھ) کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے ”عن ثوری عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر قال کتب عمر إلى أمراء الاخبار أن لا يأخذ الجزية إلا ممن جرت علیه المواصي“ تو میرے باپ نے کہا ان میں سے النافع عن أسلم زیادہ صحیح ہے، اگرچہ سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) حافظ ہیں اور اہل مدینہ نافع رحمہ اللہ (م ۱۱۷ھ) کی حدیث کو امام ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) کی حدیث سے زیادہ جانتے ہیں۔^{۹۷}

۸ سیاق حدیث کا انکار

حدیث کا سیاق حدیث ہونے سے انکار کر دے۔ جیسے معمر عن الزہری عن أبی سلمة عن جابر فرماتے ہیں کہ ”انما جعل رسول الله الشفعة فما لم يقسم فإذا قسم أو وقعت الحدود فلا شفعة“، اب یہاں وقعت الحدیث فلا شفعة ایک الگ اور مستقل کلام ہے۔

۹ واسطے کی صراحت

کسی راوی کے شیخ کی بیان کردہ تمام روایات کو جمع کر لیا جائے پھر اگر راوی ان روایات کے علاوہ کوئی روایت بیان کرے تو دیکھیں گے اس واسطے کی صراحت ہے یا نہیں۔ اگر صراحت نہ وہ تو روایت غیر متصل ہوگی۔

مثال: ابن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) عن قیس بن أبی حازم کے بارے میں جو روایات ابن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ) نے قیس سے لی ہیں انہیں جمع کر لیا جائے۔

۱۰ کثرت ممارست فی ذوق

حذاق محدثین رحمہم اللہ میں کثرت ممارست اور رجال کی معرفت اور احادیث کے مفاہیم پر مکمل عبور اور اللہ کی خاص عنایت کی بنا پر ایک ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی بنا پر وہ روایت کے اندر علت کو جانچ لیتے ہیں۔

○ حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ (م ۷۹۵ھ) نے ذکر فرمایا ہے:

حذاق النقاد من الحفاظ لكثرة ممارستهم للحدیث ومعرفتهم للرجال وأحادیث كل واحد منهم لهم فهم خاص يفهمون به ان هذا الحدیث يشبه حدیث فلان ولا يشبه حدیث فلان فيعللون الاحادیث بذلك .

”نقاد حفاظ حدیث کو حدیث سے کثرت ممارست، معرفت رجال اور ان میں سے ہر ایک کی احادیث کی معرفت کی وجہ سے ایک خاص قسم کا فہم حاصل ہو جاتا ہے جس کے ذریعے وہ یہ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ حدیث فلاں کی حدیث کے مشابہ ہے اور یہ فلاں کی حدیث کے مشابہ نہیں، پس اس طرح سے وہ احادیث کو معلول قرار دیتے ہیں۔“ ۹۸

مثال: امام ابن حبان رحمہ اللہ (م ۳۵۴ھ) فرماتے ہیں عبد اللہ بن عبد المالك رحمہ اللہ، یزید بن رومان رحمہ اللہ (م ۱۳۰ھ) اور اہل مدینہ العجائب کے بارے میں فرماتے ہیں اس کی حدیث ثقات کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔ ۹۹

نوٹ: امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے بھی ادراک علت کے سلسلے میں یہی دس قواعد بیان کئے ہیں، جن کی تلخیص امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے تدریب الراوی میں صفحہ ۱۶۷ سے لے کر صفحہ ۱۶۹ پر کی ہے۔

خبر مقبول میں شاذ اور علت کی شرائط کی نوعیت

محدثین کرام رحمہم اللہ نے بلا شک و شبہ کسی حدیث کی صحت چانچنے کے لیے سند و متن ہر دو کی ضروری تحقیق کا اہتمام فرمایا ہے اور ان کی خبر مقبول کی تعریف میں موجود شرائط خمسہ سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ لیکن واضح رہنا چاہیے کہ ان دونوں اجزاء کو

پرکھنے کے اسالیب ان کے ہاں سو فیصد ایک جیسے نہیں بلکہ خبر میں رواۃ کی بنیادی حیثیت کی وجہ سے راوی اور سند تو تحقیق میں 'اساس' کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ شد و ذو علت کی تحقیق اگرچہ اپنے درمیانی مراحل کے اعتبار سے براہ راست متن ہی سے متعلق ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود انتہائے تحقیق کے اعتبار سے یہ دونوں آخری اصول بھی درحقیقت رواۃ اور سند ہی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں اسی موضوع پر محدثین کرام رحمہم اللہ اور اصولیوں رحمہم اللہ کے موقف کی روشنی میں یہ تجزیہ پیش کریں کہ نقد روایت کی اساسی شرائط صرف تین ہی ہیں۔ تاہم اس موضوع پر کچھ کہنے اور لکھنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ 'فن حدیث' سے متعلقہ بعض اہم مباحث کو اس موضوع کی تمہید کے طور پر پہلے ذکر کر دیا جائے، تاکہ موضوع زیر بحث کو مکمل واضح کیا جاسکے۔

معمول بہ صحیح روایت اور غیر معمول بہ صحیح روایت کا فرق

محدثین کرام رحمہم اللہ صحیح حدیث کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں:

- ① معمول بہ صحیح روایت، یعنی قابل استدلال اور قابل عمل
 - ② غیر معمول بہ صحیح روایت، یعنی ناقابل استدلال اور ناقابل عمل
- غیر معمول بہ صحیح روایات کا اطلاق محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں درج ذیل قسم کی روایات پر کیا جاتا ہے:

① منسوخ روایت

② مرجوح روایت

③ متوقف علیہ روایت رحمہم اللہ

جبکہ دیگر تمام قسم کی روایات یعنی جن روایات میں باہم تعارض نہ ہو، معمول بہا ہوں گی۔^۱

امام شوکانی رحمہم اللہ (م ۱۲۵۰ھ) إرشاد الفحول میں اس دعویٰ کہ صحیحین میں کوئی بھی روایت ضعیف نہیں ہے، کے متصل بعد فرماتے ہیں:

لانزع فی أن الخبر الواحد إذا وقع الاجماع على العمل فإنه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيرة من المعلوم صدقة، ومن هذا القسم احاديث الصحيحين فان الامة تلتقت ما فيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد اوله والتاويل فرع القبول رحمہم اللہ

”اہل فن کے ہاں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب خبر واحد کے معمول بہ ہونے پر اجماع ہو جائے تو وہ بھی خبر متواتر کی مثل علم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ اجماع اس کے بارے میں متعین کر دیتا ہے کہ وہ یقینی طور پر سچی ہے۔ اسی قسم میں صحیحین کی احادیث ہیں، امت معصومہ نے ان دونوں کتابوں میں موجود تمام روایات کو شرف قبولیت سے نوازا ہے۔ اور جن آئمہ نے صحیحین کی بعض روایات کو معمول بہ نہیں جانا وہ ان روایات میں تاویل کرتے ہیں اور جانا چاہیے کہ تاویل قبولیت کی ہی فرع ہے۔“

امام شوکانی رحمہم اللہ (م ۱۲۵۰ھ) کی مذکورہ عبارت سے صاف واضح ہے کہ صحیحین کی صحت پر پوری امت کا اجماع ہے، البتہ صحیحین کی بعض روایات معمول بہا نہیں، چنانچہ اس قسم کی روایات آئمہ کے ہاں صحیح تو ہیں البتہ معمول بہا نہیں۔ نیز فقہاء کرام رحمہم اللہ کا ان غیر معمول بہا روایات کے بارے میں بحث کرنا دراصل اس بات کی دلیل ہے کہ وہ محدثین رحمہم اللہ کے کام پر اعتماد کرتے ہوئے ان روایات کی صحت کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ تاویل کی طرف جانے کا حتمی معنی ہی یہ ہے کہ ان کے ہاں یہ روایات صحیح تھیں، ورنہ ان کے بارے میں یہ

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں
بحث کسی طور پر وہ نہ فرماتے۔

توقف و ضعیف روایت اور مرجوح و ضعیف روایت کا فرق

ضعیف روایت وہ ہوتی ہے جس کی سند ضعیف ہو، جبکہ متوقف علیہ روایت (یعنی مرجوح روایت، جس میں رائج روایت کے بالمقابل دوسری روایت متوقف علیہ ہوتی ہے یا ترجیح نہ ہونے کی صورت میں دونوں روایات پر ہی توقف کیا جاتا ہے) ضعیف نہیں ہوتی بلکہ اہل علم سمجھ آنے کی وجہ سے اس سے استدلال نہیں کرتے، اس لئے ان کی نظر میں وہ قابل توقف ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی اور محدث اسے جمع کر دے، تو یہی متوقف فیہ صحیح روایت قابل استدلال ہو جاتی ہے۔ اگر اس قسم کی روایت کو ضعیف کہا جائے تو اعتراض وارد ہوگا کہ ضعیف اور صحیح میں جمع ہو بھی جائے، تب بھی ان کو جمع کرنا جائز نہیں، کیونکہ ’منکر‘ اور ’معروف‘ تو محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں مختلف الحدیث کی قسم ہی نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ مرجوح یا متوقف علیہ روایت محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ضعیف نہیں بلکہ صحیح ہوتی ہیں، البتہ معمول بہ اور قابل استدلال نہیں ہوتی۔^{۵۳}

توقف کی صورت عین وہی ہے جو ہماری عدالتوں میں بسا اوقات ایک معاملہ الجھنے کی صورت میں کیس ایک مدت تک کے لیے موقوف کر دیا جاتا ہے اور پھر دلائل ملنے کی صورت میں جب وہ الجھاؤ ختم ہوتا ہے تو کئی کئی سال پرانی فائلیں دوبارہ کھول لی جاتی ہیں۔

فن محدثین رحمہم اللہ اور فن فقہاء رحمہم اللہ کا فرق

اسلامی علوم میں فقہ اور حدیث دو مستقل اور علیحدہ علیحدہ فنون کا نام ہے۔ ان کے ماہرین کو بھی مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ جو حضرات ’استنباط شریعت‘ اور ’فہم شریعت‘ میں مہارت تامہ رکھتے ہوں ان کو فقہاء اور جو حضرات ’تحقیق خبر‘ میں دسترس کاملہ رکھتے ہوں ان کو محدثین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ فقہ اور حدیث چونکہ الگ الگ فنون کا نام ہے اسی لیے ان کے ماہرین کے میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ اپنے اصول، تعریفات، موضوع، مقصود، تصنیفات، اصطلاحات، ثبوت و دلالت، طبقات رجال، کتب مصادر اور دیگر کئی اعتبارات سے ان دونوں علوم کے مابین واضح فرق پایا جاتا ہے۔ مذکورہ تمام فروق کی مکمل تفصیل چوتھے باب میں آئے گی۔ ان شاء اللہ

فن حدیث میں ’شاذ‘ اور ’ضعیف‘ کا فرق

لفظ شاذ کلام عرب میں نادر، قلیل الاستعمال، خلاف اصول وغیرہ کے مفہوم پر بولا جاتا ہے، لیکن لفظ ضعیف کا مطلب ہوتا ہے: کسی شے کا سقیم ہونا، کمزور ہونا، ردی ہونا۔

شاذ روایت ثقہ راوی کی ایسی حدیث ہوتی ہے جو دیگر ثقات یا اوثق سے اختلاف کی صورت میں وہ ذکر کرے، جبکہ ضعیف حدیث وہ ہوتی ہے جو اپنے رواۃ کے ضعف کی وجہ سے درجہ حسن کو نہ پہنچ سکے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ فن حدیث میں شاذ اور ضعیف روایت میں اہل فن فرق کرتے ہیں، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

فن حدیث میں ’علت‘ کی نوعیت

علم الحدیث میں ’علت‘ کی بحث کا موضوع یہ ہے کہ جس طرح ایک ماہر سرجن صرف بیماری کی ظاہری علامات سے مرض تک نہیں

پہنچتا، بلکہ اس کی نظر اپنے فنی تجربہ اور ذوق کی روشنی میں بیماری کے پیچھے موجود مخفی عیوب پر بھی ہوتی ہے۔ عین اس طرح فن محدثین رحمہ اللہ میں روایات کے ضعف کی ایک نوعیت تو وہ ہوتی ہے جس کا تعلق ظاہری امراض کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن روایت کو محدثین عظام رحمہ اللہ کے ہاں ان مخفی عیوب کی بنا پر بھی پرکھا جاتا ہے، جن کا استدراک صرف ماہرین فن اور جہاۓ محدثین رحمہ اللہ ہی کر سکتے ہیں۔ فن حدیث میں اس بحث کو علل الحدیث کا نام دیا گیا ہے۔ الغرض علل الحدیث کی بحث میں تحقیق روایہ کا طویل تجربہ رکھنے والے ان اکابر محدثین رحمہ اللہ کے ذوق فن کا مظاہرہ سامنے آتا ہے، جو اس علم حدیث میں امامت کے درجہ پر فائز ہوتے ہیں۔

امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے عین الإصابۃ میں، امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے المنار المنیف میں اور موضوعات پر مستقل قلم اٹھانے والے محدثین کرام رحمہ اللہ نے اس فنی ذوق سے متعلق کچھ متعین علامات اپنی کتب میں ذکر فرمادی ہیں۔ لیکن واضح رہنا چاہیے کہ موجودہ تصور درایت میں ذوق متجددین اور اکابر محدثین رحمہ اللہ کے فنی ذوق کا اساسی فرق یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہ اللہ کے ذوق کا تعلق علم الروایہ کی اس گہری واقفیت اور عملی تجربہ سے ہے جو کہ طویل مدت کے بعد اس فن میں سرکھپانے کے بعد ان کو حاصل ہوتا ہے، ناکہ یہ سائنس، فلسفہ، تاریخ، قضا وغیرہ اور تفقہ فی الدین کا وہ ذوق ہے، جس کے حاملین آج کل کے جدید مفکرین یا قدیم فقہائے عظام رحمہ اللہ ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ 'علت' سے محدثین کرام رحمہ اللہ کے ہاں سائنسی، تاریخی، مجتہدانہ یا فلسفیانہ ذوق مراد نہیں، بلکہ فن محدثین رحمہ اللہ سے گہری آشنائی کا ذوق ہے۔ ایک تجربہ کار محدث تحقیق روایہ میں اس فنی ذوق سے بہترین فائدہ اٹھاتا ہے۔ اپنے رسوخ فی العلم اور طویل تجربہ و معلومات کی روشنی میں ایک ماہر عالم حدیث کا کسی اجنبی شے پر ٹھٹک جانا اور اس فن سے جاہل شخص کا کسی بات پر ٹھٹک جانے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ جس طرح ڈاکٹر ایک طالب علم کو بسا اوقات بیماری کی نوعیت سمجھا نہیں سکتا، عین اسی طرح 'علل الحدیث' کا معاملہ ہے کہ عام محدثین رحمہ اللہ اس سے ناواقف رہتے ہیں اور بسا اوقات ماہرین فن ایک حدیث کی کمزوری کو خود تو سمجھتے ہیں، البتہ اس فن کی گہرائیوں سے نا آشناؤں کو سمجھا نہیں سکتے۔ جیسا کہ ابھی چند صفحات قبل اسی حوالے سے امام ابوداؤد بھجتانی رحمہ اللہ (م ۲۷۵ھ) کا قول اہل مکہ کے حوالے سے گزرا۔

محدثین کرام رحمہ اللہ کے ہاں قبول حدیث کی اساسی شرائط

مذکورہ تمام تمہیدی مباحث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ فن محدثین رحمہ اللہ کا موضوع محض تمیز الصحیح من السقیم ہے یعنی خبر صحیح اور خبر سقیم میں امتیاز کرنا، جبکہ معمول بہ اخبار کی بحث کا بنیادی تعلق اس سے بڑھ کر مزید اس بات سے بھی ہے کہ کون سی خبر قابل استدلال طور پر قبول ہوگی اور کون سی نہیں۔

واضح رہے کہ صحیح حدیث کی اساسی شرائط صرف تین ہیں، جبکہ 'خبر معمول' یا بہ الفاظ دیگر خبر مقبول کی پانچ شرائط ہیں۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کا موضوع 'صحت روایت' ہے، ناکہ قابل استدلال اور معمول بہ روایات کا جمع کرنا۔ اسی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اپنی کتاب کا نام یوں تجویز فرمایا ہے: الجامع الصحیح المسند المختصر من أحادیث رسول اللہ ﷺ وایامہ۔

جاننا چاہیے کہ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) کی کتابوں میں موجود روایات کی صحت پر امت کا اتفاق ہوا ہے، ناکہ ان میں پائی جانے والی تمام روایات کے معمول بہا اور قابل استدلال ہونے پر۔^{۱۴}

○ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) سے نقل کرتے ہیں:

”صحیح حدیث میں ’عدم شنود‘ کی شرط کا مطلب واضح نہیں اور یہ بات علماء کے مابین مشکل کی باعث بنی ہے۔ جب اسناد متصل ہے اور روایت کے راوی عادل و ضابط ہیں تو گویا کہ علل ظاہرہ کا خود اشفاق ہو گیا، چنانچہ اب اس حدیث کو صحیح قرار دینے میں کوئی شے کیوں مانع ہو؟ اس روایت کا دوسری روایتوں سے اختلاف کی بنا پر قطعاً حدیث کا ضعف لازم نہیں آتا، بلکہ اس اختلاف کو صحیح اور صحیح تر کے قبیل سے سمجھنا چاہیے۔“^{۱۰۵}

○ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

”متقدمین آئمہ حدیث میں سے کسی ایک نے بھی عدم شنود (یعنی وہ واقعہ جس کے ناقلین کی باتیں باہم متعارض ہو جاتی ہیں) کی شرط کو صحیح حدیث کی شرط کے طور پر نقل نہیں کیا، بلکہ متاخرین نے اسے خبر مقبول کی شرائط میں محض علماء کی جزوی مثالوں کو سامنے رکھ کر رائج و مرجوح اور صحیح و صحیح تر کے قبیل سے اخذ کر کے ذکر کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں اس قسم کی کئی امثلہ موجود ہیں جن میں ایک ہی موضوع سے متعلق متعدد صحیح روایات باہم آپس میں متعارض ہیں، اس کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے ان روایات کو اپنی کتب میں درج کیا ہے اور آئمہ فن ان روایات کو ضعیف قرار دیے بغیر صحیحین کی ان روایات کی صحت پر بھی ماہرین فن کا اتفاق نقل کرتے ہیں۔ البتہ ان روایات پر توقف کرتے ہوئے ان کو قابل استدلال اور معمول بہا نہیں سمجھتے۔“^{۱۰۶}

○ اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) خود ہی اپنی بات کے نتیجے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی بات سے تو یہ لازم آتا ہے کہ بعض احادیث صحیحہ غیر معمول بہا بھی ہوتی ہیں، تو ہم جواب میں کہیں گے کہ بلا ریب و شک ایسا ہی ہے اور اس بات کو تسلیم کرنے میں مانع بھی کیا ہے کیونکہ ہر صحیح حدیث کے لیے ضروری بھی نہیں کہ وہ معمول بہا بھی ہو، جیسے منسوخ روایات وغیرہ۔“^{۱۰۷}

○ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اپنے مذکورہ دعویٰ کے حوالے سے النکت میں امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کی خبر مقبول

کی تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے واضح طور پر فرماتے ہیں:

”حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کا اپنی کتاب علوم الحدیث میں خبر مقبول کی تعریف کے ضمن میں مطلقاً دو شرائط غنی و لا شاذ و لا معللاً^{۱۰۸} کو زیادہ کرنا مکمل اشکال ہے کیونکہ ان شرطوں کو عام طور پر متاخر محدثین کرام رحمہم اللہ نے زیادہ کیا ہے، ورنہ تمام اصولی اور فقہاء کرام رحمہم اللہ اس بات پر متفق ہیں کہ ’نفی شاذ‘ اور ’عدم علت‘ کی شرط کو حدیث کی شرط صحت میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے۔“^{۱۰۹}

○ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کی طرح امام زین الدین عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۶ھ) بھی علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ)

کی طرف سے تصریح فرماتے ہیں:

”صحیح حدیث کی تعریف میں فقہاء اور اصولیوں رحمہم اللہ کی حتمی رائے کے مطابق ’عدم شنود‘ اور ’نفی علل‘ کی شرائط زائد ہیں، حدیث صحیح کی اصل شرائط صرف پہلی تین ہیں۔“^{۱۱۰}

○ کبار آئمہ حدیث میں سے امام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) بھی صراحت کے ساتھ ’نفی شنود‘ اور ’عدم علل‘ کی شروط کو صحیح

حدیث کی شرط میں داخل نہیں فرماتے۔^{۱۱۱}

○ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) زین الدین عراقی رحمہ اللہ (م ۸۰۲ھ) کی نسبت سے بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

”شاذ صحیح حدیث نہ سمجھنا، اہل علم کے ہاں محل نظر ہے کیونکہ شاذ کے ترک کی بنیاد رجحان اور عدم رجحان پر ہے، ضعف پر نہیں۔ نیز مرجوحیت صحت کے منافی ہو بھی کیسے سکتی ہے؟ زیادہ سے زیادہ اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ دونوں متعارض روایتوں میں سے ایک کو صحیح اور دوسری

کو صحیح ترکہ لیا جائے۔ پس عمل 'صحیح تر' پر کیا جائے گا، جبکہ 'صرف صحیح' متروک العمل ہوگی۔ واضح رہے کہ اس 'صحیح روایت' کا غیر معمول بہ ہونا محض تعارض کی وجہ سے ہے، ناکہ روایت کی عدم صحت کی وجہ سے۔ اس تعارض سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ ہم مرجوح روایت کو 'ضعیف' کہیں، بلکہ اس پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔ مرجوح اور متوقف علیہ روایت کی شکل منسوخ روایت ہی کی طرح ہے کہ وہ بھی صحیح ہونے کے باوجود غیر معمول بہ ہوتی ہے۔ المختصر جو شخص صحیحین پر غور کرے گا تو اسے وہاں اس قسم کی غیر معمول بہ صحیح روایات کی کافی امثلہ مل جائیں گی۔^{۱۳}

اس سلسلہ میں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ ضعیف روایت کی 'اساسات' کے ضمن میں بھی اگر دیکھ لیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ صحیح روایت کی 'اساسی شرائط' بھی تین ہیں، کیونکہ ضعیف حدیث کے اسباب ماہرین فن کے ہاں تین ہیں:

① عدالت راوی کے طعن کی وجہ سے روایت کا ضعیف ہونا۔

② ضبط راوی کے طعن کی وجہ سے روایت کا ضعیف ہونا۔

③ انقطاع سند کے لحاظ سے روایت کا ضعیف ہونا۔

مزید برآں معلول اور شاذ احادیث کتب فن میں 'راوی کے ضبط میں طعن' کے تحت ہی ذکر کی جاتی ہیں۔ (یعنی اگر روایت میں راوی وہم کا شکار ہو یا دیگر ثقات سے اختلاف کر رہا ہو، تو ایسی روایت کو محدثین کرام رحمہم اللہ 'معلول' یا 'شاذ' کہتے ہیں)، چنانچہ جب صحت حدیث کے لیے شرط لگا دی کہ اس میں راوی 'ضابط' ہونا چاہیے، تو اس میں از خود 'نفی شدوذ' اور 'عدم علت' کا ذکر آ گیا۔ اس سے واضح ہو گیا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے صحیح حدیث کی شرائط خمسہ میں سے آخری دو شرائط کو مکرراً ذکر کیا ہے، تاکہ تحقیق روایت کے ضمن میں براہ راست متن سے متعلق تحقیق کا بھی جائزہ لے لیا جائے، اگرچہ یہ الگ بات ہے کہ روایت کی ترسیل کا مرکزی کردار چونکہ راوی ہوتا ہے، اس لیے راوی کو نکال کر تحقیق روایت کا ہر دعویٰ باطل ہے۔

الغرض تحقیق روایت کے تمام تر اسالیب میں بہر حال تحقیق کا آخری مدار راوی یا سند ہی ہوگی۔ اسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ (۲۰۴ھ) نے بھی اپنے معروف زمانہ کتاب الرسالة میں تحقیق حدیث کے ضمن میں رواۃ حدیث کو شاہدین واقعہ کی مثل قرار دیا ہے اور ان کے ہاں 'سند' کی اہمیت اسی طرح ہے جس طرح عدالت میں کسی حق کے اثبات یا کسی کو مجرم قرار دینے کے لیے واحد ذریعہ گواہان ہوتے ہیں، جبکہ قرائن کو گواہان کے ساتھ معاون کے طور پر ہی استعمال کیا جاتا ہے، ناکہ فیصلہ کی اصل بنیاد کے طور پر۔^{۱۴}

دنیا میں کسی شے کے علم کے حوالے سے ہمارے پاس صرف حواس یا عقل موجود ہیں۔ حواس کے ذریعے سامنے موجود امور سے اور عقل کے ذریعے ان حاصل شدہ معلومات کو باہم ترتیب دے کر مختلف نتائج اخذ کر کے ہم ایک محدود علم حاصل کر سکتے ہیں، جبکہ باقی تمام امور کے علم کے لیے ہمیں دوسرے انسانوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جو ہمیں زمانہ ماضی یا حال میں موجود واقعات کا علم بذریعہ خبر دیتے ہیں۔ خبر کا ذریعہ حواس خمسہ ہوتے ہیں، جن کے ذریعے ہی کسی واقعہ کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ تخیل واقعہ میں اور پھر اس واقعہ کی آگے روایت میں ان پانچ ذرائع کے علاوہ کوئی ذریعہ استعمال نہیں ہوتا اور نہ ہی ان ذرائع کے علاوہ آنے والے واقعات کا بیان خبر کہلا سکتا ہے۔ 'حس' سے حاصل ہونے والے علم کو اہل منطق کی اصطلاح کے مطابق 'علم مشاہدہ' کہتے ہیں، جو کہ شہد سے باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ شاہد بمعنی واقعہ کا گواہ، بھی اسی سے ہے۔ کیونکہ شاہد واقعہ حواس کے ذریعے حاصل ہونے والی شے کی شہادت و گواہی دیتا ہے اسی لیے اسے شاہد کہتے ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے شرعی واقعات کی خبر دی ہے اس لیے وہ بھی

سنت کے شاہدین کا مقام رکھتے ہیں۔ تمام محدثین رحمہ اللہ بھی خبر متواتر میں خبر کا ذریعہ حس ہو، کی شرط اسی لیے لگاتے ہیں کہ جو خبر حس سے نقل نہ ہو، وہ خبر کہلائی جاسکتی ہے اور نہ اس کی بنیاد پر شہادت کو قبول کیا جاسکتا ہے۔ پس جس خبر کی بنیاد حواسِ خمسہ بنیں اس خبر کے مخبرین کو تحقیق خبر میں وہی مقام دیا جائے گا جو واقعہ اور تحقیق واقعہ میں دنیا کے معروف عدالتی سسٹم میں شاہدین واقعہ کو دیا جاتا ہے۔

یاد رہے کہ فن حدیث کی تمام بڑی اور چھوٹی کتب میں وضاحت موجود ہے کہ سند کو سند کہتے ہی اس لیے ہیں کہ کسی چیز کی خبر اور پھر اس خبر کی تحقیق کے سلسلہ میں اصل اعتماد اسی پر ہوتا ہے، جیسا کہ محدثین کرام رحمہ اللہ اس کے اصطلاحی معنی کی مناسبت اس کے لغوی معنی کے ساتھ یونہی پیش فرماتے ہیں۔^{۱۴}

المختصر صحیح مسلم اور صحیح بخاری میں آنے والی تمام روایات محدثین رحمہ اللہ کے بیان کردہ اسنادی معیار پر پورا اترتی ہیں۔ مختلف الحدیث یا صحیح متعارض روایات تحقیق حدیث کے بجائے تاویل حدیث کا موضوع ہیں۔ چنانچہ ایسا تعارض چونکہ آئمہ کے فہم و فراست سے تعلق رکھتا ہے، اسی لیے یہ حدیث کی صحت کے کبھی بھی منافی نہیں ہو سکتا، بلکہ اسکی نسبت خود آئمہ کرام کے ناقص فہم کی طرف کی جانی چاہیے۔

◎ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فتح الباری میں بعض اہل علم کی طرف سے صحیح بخاری کی ایک حدیث کے مفہوم کے حوالے سے اٹھائے بعض اشکالات نقل فرما کر ناراضگی سے فرماتے ہیں:

”یہ حدیث بے شمار اسانید سے مروی ہے اور صحیحین، نیز صحیح احادیث جمع کرنے والے دوسرے آئمہ نے بھی اس حدیث کی صحت پر اتفاق نقل کیا ہے، لیکن اس کے باوجود اہل علم کی ایک جماعت نے اس حدیث کی صحت کو سند کے قطعی الثبوت ہونے سے قطع نظر ہدف تنقید بنایا ہے۔ جو لوگ اس قسم کی تنقید صحیحین یا ثابت شدہ روایات پر کرتے ہیں، تو ایسی تنقید ان اہل علم کی فن حدیث میں عدم مہارت اور اس روایت کی کثرت اسانید سے ان کی اپنی ناواقفیت کی دلیل ہے۔“^{۱۵}

ماہرین فن حدیث کے ہاں ضعیف کا اطلاق کس روایت پر کیا جاتا ہے؟

اوپر کی بحث واضح ہو چکا ہے کہ ضعیف حدیث عام طور پر وہ ہوتی ہے جس میں صحت حدیث اساسی اور ضمنی شرائط پائی جائیں۔ اس پس منظر میں محدثین کرام رحمہ اللہ کے استعمالات و اصطلاحات میں ’ضعیف حدیث‘ کی تعریفیں دو طرح سے منقول ہیں:

- ① جو روایت اپنی پہلی تین شرائط کے اعتبار سے مردود ہو، اسے ضعیف کہا جائے گا اور جو اپنی سند کے اعتبار سے صحیح ہو اسے صحیح کہا جائے گا۔ ذخیرہ حدیث کی عام روایات اسی قسم کی ہیں۔
- ◎ ڈاکٹر صبحی صالح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالغالب على السند الصحيح أن ينتهي بالمتن الصحيح والغالب على المتن المعقول المنطقي الذي لا يخالف الحسن أن يرد عن طريق سند صحيح^{۱۶}

”اکثر سند صحیح متن صحیح پر منتهی ہوتی ہے اور اکثر متن صحیح معقول جو حس کے مخالف نہ ہو، سند صحیح کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔“

- ② بسا اوقات روایت کی پہلی تین اساسی شرائط کے اعتبار سے وہ صحیح ہوتی ہے، لیکن ماہرین فن اسے پھر بھی ضعیف کے نام سے ذکر کر دیتے ہیں۔ ماہرین فن سے حدیث پر حکم لگاتے ہوئے اس قسم کے اقوال عام طور پر معلول یا شاذ احادیث کے ضمن میں مل جاتے ہیں، جس کی بعض مثالیں چھٹے باب کی تیسری فصل میں مذکور ہوں گی۔ ان شاء اللہ
- جاننا چاہئے کہ بسا اوقات محدثین کرام رحمہ اللہ مذکورہ دوسری صورت پر جو ’ضعیف‘ کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

کہ یہ حدیث لغوی طور پر ضعیف ہے ناکہ اصطلاحی طور پر، کیونکہ اس قسم کی روایت کا ضعف عدم صحت کی وجہ سے نہیں، بلکہ صحیح روایات کے تعارض کی وجہ سے ہوتا ہے۔

○ اسی وجہ سے امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) فرماتے ہیں:

”ایسی روایت کو ضعیف کہنے کے بجائے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اُصح کے بالمقابل صحیح کے لفظ سے بیان کیا جائے، کیونکہ اس قسم کی روایت کا ضعف تعارض کی وجہ سے ہے اور تعارض صحت کے منافی نہیں۔ چنانچہ یہ روایت صرف تعارض کے اعتبار سے ضعیف ہے، حقیقت کے اعتبار سے نہیں۔“^{۱۷}

○ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اس قسم کے ضعف کی تشریح میں ایک اور انداز اختیار فرماتے ہوئے اس قسم کی روایت کو ضعیف اصطلاحی ہی کہتے ہیں، لیکن ان کی رائے میں ضعیف اصطلاحی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ضعیف حقیقی بھی ہو۔ چنانچہ ایسی روایت حقیقت میں ضعیف نہیں ہوتی، البتہ محدثین کرام رحمہم اللہ اپنے استعمالات اور اپنی اصطلاحات میں اسے بھی ضعیف کہہ دیتے ہیں۔^{۱۸} نتیجہ یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں اس قسم کی ضعیف روایات پائی جاتی ہیں، پہلی قسم کی نہیں، بلکہ بہتر ہے اسے ’ضعیف‘ کے لفظ سے بیان ہی نہ کیا جائے، جیسا کہ پیچھے واضح ہوا، اسے متوقف علیہ، مرجوح، شاذ، یا معلول روایت وغیرہ کا نام دینا چاہیے۔

خلاصہ بحث: تحقیق حدیث میں نقد سند اور نقد متن دو مستقل معیار نہیں ہیں!

درج بالا مکمل کلام سے بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ خبر مقبول کی آخری دو شرائط پہلی تین میں ہی داخل ہیں اور وہ دونوں اساسی شرائط نہیں۔ پہلی تین شرائط میں شامل ہونے کے باوجود انہیں دوبارہ ذکر کرنے سے مقصود محض متن سے متعلقہ مذکورہ لوازمات کو اور بہتر انداز میں توجہ دے کر پورا کرنا ہے۔ نیز پہلی تین اساسی شرائط کے فقدان سے تو روایت ضعیف حقیقی بن جاتی ہے، جبکہ آخری دو شرائط کے فقدان سے روایت حقیقی طور پر تو صحیح رہتی ہے، البتہ علما اپنے استعمالات میں اسے بھی ’ضعیف‘ کا نام دے دیتے ہیں، البتہ یہاں محدثین رحمہم اللہ کا ’ضعیف‘ کی اصطلاح کا اطلاق کرنا ضعف لغوی کے قبیل سے ہوتا ہے۔ درایتی نقد کے دعویداروں کا یہ دعویٰ قطعاً غلط ہے کہ ہر حدیث کو صحیح قرار دینے کے لیے سند و متن سے متعلقہ ہر دو معیارات سے مستقل ثابت کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اہل درایت کا یہ دعویٰ کہ: ”درایت کی روشنی میں روایات کو پرکھنا ایک مسلمہ علمی اصول ہے اور جب کسی روایت کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ قرآن کریم کی کسی نص، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت معلومہ اور دین کے مسلمات یا عقل عام کے تقاضوں کے خلاف ہے تو اس کو یکسر رد کر دینا چاہیے، چاہے اس کی اسناد کتنی ہی صحیح اور اس کے طرق کتنے ہی کثیر کیوں نہ ہوں۔“^{۱۹}

محدثین کرام رحمہم اللہ کے بیانات کے صریح منافی ہے اور متقدمین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ دور جدید کے نامور مفکرین کو بھی لاشعوری طور پر اس بات کو تسلیم کرنے سے مجال انکار نہیں کہ داخلی نقد (تحقیق متن) کی شرائط آخر کار خارجی نقد (تحقیق سند) کی طرف ہی راجع ہوتی ہیں، چنانچہ علامہ تفتی امینی صراحت کے ساتھ سرخی قائم کر کے لکھتے ہیں:

” (درایت حدیث کے) بعض اصول داخلی و خارجی دونوں نقدوں میں مشترک ہیں، مثلاً حدیث کی پہلی تقسیم صحیح، حسن اور ضعیف کی طرف جاتی ہے اور حدیث صحیح کی درج ذیل شرائط داخلی نقد سے متعلق ہیں: ”ولا یکون شاذاً ولا معللاً“^{۲۰}

بحث ثالث: موضوع احادیث کو پہچاننے کی علامات

تمہید

حدیث کے درایتی معیار کے ضمن میں علامہ تقی امینیؒ اور ان کے ہم نوا حضرات کو دراصل محدثین کرام رحمہم اللہ کے فن میں موجود مباحث میں عدم نکھار کے وجہ سے یہ مغالطہ لگا ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کسی حدیث کو متن میں پائے جانے والی کمزوری کی وجہ سے رد کر دیتے ہیں، حالانکہ امر واقعہ اس کے بالکل برخلاف ہے۔ تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ درایتی معیار کے حاملین موضوع یا ضعیف حدیث کی تعریف اور اس کے پہچاننے کی علامات میں فرق نہیں سمجھ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ تقی امینیؒ نے اپنی کتاب 'حدیث کے درایتی معیار' میں ملا علی قاری رحمہم اللہ (م ۱۰۱۴ھ) کی الأسرار المرفوعة یا امام سخاوی رحمہم اللہ (م ۹۰۲ھ) کی فتح المغیث یا امام ابن قیم رحمہم اللہ (م ۷۵۱ھ) کی المنار المنیف کے حوالے سے جو درایتی اصول بیان کئے ہیں وہ سارے معرفت وضع الحدیث کے کلیات و قواعد ہیں جنہیں محدثین رحمہم اللہ قرائن کے قبیل سے بیان کرتے ہیں، ناکہ اس طور پر کہ کوئی حدیث کب موضوع ہوتی ہے یا کب ضعیف ہوتی ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ اس پر متفق ہیں کہ موضوع یا ضعیف حدیث وہی ہوتی ہے جس میں کوئی واضح یا مجروح راوی پایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اصول حدیث کی تمام عربی کتب میں رکاکت الفاظ، مخالف قرآن روایت، عقل عام یا صریح عقل کے مخالف روایت، متعین تاریخی حقائق کے خلاف روایت، حس کے مخالف حدیث وغیرہ جیسے اصولوں کو کیف یُعرف الحدیث الموضوع کا عنوان قائم کر کے بیان کیا گیا ہے اور یہ تمام محدثین رحمہم اللہ جب موضوع یا ضعیف حدیث کی تعریف کرتے ہیں تو تعریف الموضوع کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں:

إذا كان سبب الطعن في الراوي هو الكذب على رسول الله ﷺ فحديثه يسمى الموضوع^{۱۲}

اسی طرح تمام ائمہ حدیث ضعیف حدیث کی تعریف میں واضح کرتے ہیں کہ جو روایت درجہ حسن کو نہ پہنچ سکے وہ روایت ضعیف کہلاتی ہے۔

○ امام بیہقی رحمہم اللہ (م ۱۰۸۰ھ) اپنے مشہور منظومہ اصول حدیث میں فرماتے ہیں:

كل ما عن رتبة الحسن قصر فهو الضعيف وهو اقسام كثر

○ امام سخاوی رحمہم اللہ (م ۹۰۲ھ) خبر صحیح اور خبر ضعیف کی تعریف کے ضمن میں فرماتے ہیں:

”خبر صحیح وہ ہوتی ہے جس کی سند متصل ہو اور اس کے راوی عادل و ضابط ہوں۔ ضبط قوی ہو تو روایت کو صحیح اور ضبط خفیف ہو تو روایت کو

حسن کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر روایت میں راوی عادل نہ ہو یا راوی کا ضبط ضعیف ہو تو وہ روایت محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ضعیف کہلائے گی۔“^{۱۳}

صورت حال یہ ہے کہ جب محدثین کرام رحمہم اللہ نے ضعیف یا موضوع احادیث کا عام طور پر جائزہ لیا تو انہوں نے اس قسم کی

احادیث میں چند ایسی عمومی علامات پائیں کہ جو حدیث بھی اپنے رواۃ کی نسبت سے ضعیف یا موضوع ثابت ہوئی ان میں یہ علامات پائی

ہی گئیں۔ اسی سے محدثین رحمہم اللہ نے موضوعات سے متعلقہ اپنی کتب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا کہ موضوع حدیث کی تعریف ذکر کرنے

کے بعد مستقلاً اس موضوع کو بھی زیر بحث لاتے ہیں کہ وہ علامات کونسی ہیں جو موضوع یا ضعیف حدیث میں عام طور پر پائی جاتی ہیں۔

○ صحیح حدیثوں کے بارے میں امام حاکم رحمہم اللہ (م ۴۰۵ھ) نے اپنی کتاب معرفة علوم الحدیث میں ربیع بن خثیم رحمہم اللہ

(۶۴ھ) کا یہ قول نقل کیا ہے:

لہ ضوء كضوء النهار^{۱۳۳}

”صحیح حدیثوں میں روشنی دن میں روشنی کی طرح ہوتی ہے۔“

⑤ ضعیف حدیثوں کے بارے میں ربیع بن خثیم رحمہ اللہ (۶۴ھ) فرماتے ہیں:

لہ ظلمة كظلمة الليل^{۱۳۴}

”ضعیف حدیثوں میں تاریکی رات کی تاریکی کی طرح ہوتی ہے۔“

⑥ موضوع روایت کی پہچان کی علامات کے سلسلے میں حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (۶۴۳ھ) کچھ علامات کا ذکر فرماتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

إنما يعرف كون الحديث موضوعا باقرار واضعه أو ما يتنزل منزلة اقراره، وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوى أو المروى^{۱۳۵}

”موضوع حدیث اس طرح پہچانی جاتی ہے کہ اس کا واضع خود اقرار کر لے یا اقرار کے قائم مقام کوئی چیز ظاہر ہو اور کبھی اہل علم راوی اور مروی (یعنی متن حدیث) کی حالت کے قرینے سے بھی موضوع حدیث کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں۔“

⑦ اس حوالے سے ملا علی قاری رحمہ اللہ (۱۰۱۴ھ) موضوعات کیہ میں فرماتے ہیں:

والأحاديث الموضوعية عليها ظلمة وركاكة ومجازفات باردة تنادی على وضعها واختلافها^{۱۳۶}

”موضوع حدیثوں میں ایک خاص قسم کی تاریکی، سطحیت اور بے تکاپن پایا جاتا ہے، جو اس کے جعلی ہونے کو پکار پکار کر کہتا ہے۔“

لیکن یہ بات یاد رہے کہ متن حدیث کو دیکھ کر کسی روایت کے موضوع ہونے کا حکم لگانا ہر کس و ناکس کا کام نہیں، بلکہ یہ صرف اسی فن حدیث کے ماہر کا کام ہے، جو سنن صحیحہ کی معرفت میں انتہائی پختہ ہو، سنن و آثار اور سیرت رسول کی معرفت میں اسے ملکہ حاصل ہو، اسے علم ہو کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کس چیز کا حکم دیتے ہیں اور کس سے روکتے ہیں، کس کی ترغیب دیتے ہیں اور کس سے ڈراتے ہیں، کسے پسند کرتے ہیں اور کسے ناپسند کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ حدیث کے ذریعے وضع حدیث کا حکم لگانا صرف اسی کا کام ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال میں تتبع کرنے اور ان میں سے صحیح کو غیر صحیح سے ممتاز کرنے کا حریص ہو، جیسا کہ امام ابن قیم رحمہ اللہ (۷۵۱ھ) نے یہ وضاحت فرمائی ہے۔^{۱۳۷}

⑧ امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (۷۰۲ھ) نے بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ صرف اسی کا کام ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی جستجو میں بہت زیادہ کوشاں ہو اور اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسروں کے الفاظ کی پہچان میں مہارت حاصل ہو۔^{۱۳۸}

⑨ امام بلقینی رحمہ اللہ (۸۰۵ھ) نے بھی یہی بات یوں فرماتے ہیں:

”نقاد حدیث میں ایک خاص قسم کا ملکہ پیدا ہو چکا ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ موضوع حدیث کو پہچان لیتے ہیں۔ اس کی شاہد یہ مثال ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی انسان کی کئی سال خدمت کرے تو اسے اس کی پسند اور ناپسند کا علم ہو جاتا ہے، پھر اگر کوئی دوسرا شخص آ کر یہ دعویٰ کرے کہ اسے فلاں چیز سے نفرت ہے تو خادم اس کی بات کی طرف توجہ نہیں کرتا کیونکہ اسے علم ہوتا ہے کہ اس کا مالک اسے پسند کرتا ہے۔ یعنی مجرد سماع سے ہی اسے اس بات کا جھوٹ پتہ چل جاتا ہے (یہی حال نقاد حدیث کا بھی ہے کہ انہیں مجرد سماع سے ہی حدیث کے موضوع و من گھڑت ہونے کا علم ہو جاتا ہے)۔“^{۱۳۹}

◎ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کا بھی اس سلسلے میں یہ قول معروف ہے:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه في الغالب ^{۳۰}

”اغلباً منکر حدیث سنتے ہی طالب علم کے روٹکٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور اس کا دل اس سے فرار اختیار کرتا ہے۔“

بہر حال فن حدیث کے ماہرین نے کچھ ایسی علامات ذکر فرمائی ہیں جن کے ذریعے متن حدیث کو دیکھ کر موضوع روایت کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔ بالخصوص ان علامات کا ذکر امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے المنار المنیف میں، امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اللآلی المصنوعہ میں، ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) نے الأسرار المرفوعة میں، امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے الموضوعات میں، امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے المقاصد الحسنہ اور فتح المغیث میں اور ابوالحسن علی بن محمد رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے تنزیہ الشریعة المرفوعة وغیرہ میں کیا ہے۔

علامہ محمد تقی امینی نے اپنی کتاب ’حدیث کے درایتی معیار‘ میں ان علامات کو بہت تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ (دیکھیں: حدیث کا درایتی معیار، ص ۱۹۱ تا ۲۵۹) علامہ موصوف نے کل [۲۶] علامات اہل علم سے نقل کی ہیں، جن سے میں سے چند مشہور کا تذکرہ آئندہ سطور میں پیش خدمت ہے۔

☆ جو روایت صراحت قرآن کے خلاف ہو ^{۳۱}

◎ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے:

يحشر أولاد الزنا (يوم القيامة) في صورة القردة والخنازير ^{۳۲}

”روزِ قیامت اولادِ زنا کو بندر اور خنزیر کی صورت میں جمع کیا جائے گا۔“

◎ ایک دوسری روایت میں ہے:

لا يدخل الجنة ولد الزنا ولا بشيء من نسله الى سبعة آباء الجنة ^{۳۳}

”ولہ زنا اور اس کی سات نسلوں تک کوئی بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا۔“

یہ اور اس جیسی دیگر روایات قرآن کریم کی اس آیت کے خلاف ہیں ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ ^{۳۴}

”کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔“

◎ اس کی مثال وہ روایات بھی ہیں جن میں دنیا کی عمر کا ذکر ہے جیسے ایک روایت میں ہے:

الدنيا سبعة آلاف سنة ونحن في آلاف السابعة ^{۳۵}

”دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے اور ہم ساتویں ہزار میں ہیں۔“

اس روایت کو امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے المنار المنیف ^{۳۶} میں، امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اللآلی

المصنوعة ^{۳۷} میں اور امام عجلونی رحمہ اللہ (م ۱۱۶۲ھ) نے كشف الخفاء ^{۳۸} میں بھی ذکر کیا ہے۔ یہ روایت قرآن کی ان آیات کے خلاف ہے:

① ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ ^{۳۹}

”لوگ آپ سے قیامت کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا، آپ (ان سے) کہہ دیجئے کہ اس کا علم میرے

پروردگار کے پاس ہے، اسے وہی اس کے وقت پر ظاہر کرے گا۔“

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

② ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾^{۱۴۰}

”بلاشبہ قیامت کا علم صرف اللہ کے پاس ہی ہے۔“

☆ جو روایت صراحتِ سنت کے خلاف ہو^{۱۴۱}

○ اس کے ذیل میں وہ تمام روایات آئیں گی جن میں فتنہ و فساد، ظلم و زیادتی اور باطل کی تعریف اور حق کی مذمت بیان ہوئی ہو۔

اس کی مثال وہ روایت بھی ہے جس میں ہے کہ ”دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے اور ہم ساتویں ہزار میں ہیں۔“^{۱۴۲} یہ روایت رسول کریم ﷺ سے ثابت اس صحیح و صریح حدیث کے خلاف ہے کہ ”وقوع قیامت کا علم اللہ کے علاوہ کسی کو نہیں۔“^{۱۴۳}

○ اس کی دوسری مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«إِنَّ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدْعُونَ بِأَمْهَاتِهِمْ لَا بِأَبَائِهِمْ»^{۱۴۴}

”روزِ قیامت لوگوں کو ماؤں کے ناموں کے ساتھ پکارا جائے گا باپوں کے ناموں کے ساتھ نہیں۔“

○ اس کی ایک اور مثال یہ روایت ہے:

«إِذَا دَعَتْ أَحَدُكُمْ أُمَّهُ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَجِبْ وَإِذَا دَعَاهُ أَبُوهُ فَلَا يَجِبُ»^{۱۴۵}

”اگر کسی کو اس کی ماں دورانِ نماز بلائے تو وہ اس کے پاس جائے اور اگر کسی کو اس کا باپ بلائے تو وہ نہ جائے۔“

☆ جو روایت قرآن و سنت کے عمومی قواعد کے خلاف ہو^{۱۴۶}

○ اس کی مثال یہ روایت ہے:

«إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ وَالْجِهَادِ وَمَا يَجْزِيهِ إِلَّا قَدْرُ عَقْلِهِ»^{۱۴۷}

”آدمی نمازی بھی ہوتا ہے اور مجاہد بھی مگر روزِ قیامت اسے بدلہ عقل کی مقدار پر ملے گا۔“

○ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«إِذَا جَلَسَ الْمُتَعَلِّمُ بَيْنَ يَدَيِ الْعَالِمِ فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَبْعِينَ بَابًا مِنَ الرَّحْمَةِ وَلَا يَقُومُ مِنْ عِنْدِهِ إِلَّا كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ

أُمُّهُ وَأَعْطَاهُ اللَّهُ بِكُلِّ حَرْفٍ ثَوَابَ سِتِينَ شَهْرًا وَكُتِبَ اللَّهُ بِكُلِّ حَدِيثٍ عِبَادَةَ سَنَةٍ»^{۱۴۸}

”جب طالب علم عالم کے سامنے بیٹھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر ستر رحمت کے دروازے کھول دیتا ہے اور وہ اس کے پاس سے اس طرح

گناہوں سے پاک ہو کر اٹھتا جیسے اس کی ماں نے اسے ابھی جنا ہوا اور اللہ تعالیٰ اسے ہر حرف کے بدلے ساٹھ مہینوں کا ثواب عطا فرماتا ہے

اور اس کے لیے ہر حدیث کے بدلے ایک سال کی عبادت لکھ دیتا ہے۔“

اس روایت کو ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) نے فی معرفة الحديث الموضوع^{۱۴۹} میں، امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے

الفوائد المجموعة^{۱۵۰} میں، امام عجلبونی رحمہ اللہ (م ۱۱۶۲ھ) نے كشف الخفاء^{۱۵۱} میں اور ابوالحسن علی بن محمد رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے

تنزيه الشريعة المرفوعة^{۱۵۲} میں بھی نقل کیا ہے۔

☆ جو روایت اجماعِ امت کے خلاف ہو^{۱۵۳}

اس کی مثال ہر وہ روایت ہے جس میں علی رضی اللہ عنہ کے وصی ہونے یا خلیفہ بلا فصل ہونے کا ذکر ہے، کیونکہ امت کا اجماع ہے کہ نبی

کریم ﷺ نے اپنے بعد کسی کے خلیفہ ہونے کے بارے میں بھی صراحتاً کچھ نہیں فرمایا تھا۔

☆ جو روایت عقلِ عام کے خلاف ہو^{۱۵۴}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

◎ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے فرمایا ہے:

کل حدیث رأیتہ یخالف المعقول ... فاعلم أنه موضوع ^{۱۵۴}
 ”ہر وہ حدیث جسے تم عقل کے خلاف سمجھو تو جان لو کہ وہ موضوع ہے۔“

◎ موصوف اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فاخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط لما نفعنا ثقتهم ولا
 أثرت في خبرهم لأنهم أخبروا المستحيل ^{۱۵۵}

”کیا تم دیکھتے نہیں کہ اگر ثقافت کی ایک بڑی جماعت متفقہ طور پر یہ خبر دے کہ اونٹ سوئی کے ناکہ میں داخل ہو گیا ہے تو ان کی ثقاہت ہمیں کوئی فائدہ نہیں دے گی اور نہ ہی ان کی خبر میں کوئی اثر ہوگا کیونکہ انہوں نے ناممکن کام کی خبر دی ہے۔“

◎ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«طول اللحية دليل قلة العقل» ^{۱۵۶}

”داڑھی کا لمبا ہونا کم عقلی کی دلیل ہے۔“

◎ وہ روایت بھی اسی قبیل سے ہے جس میں ہے:

«أن سفينة نوح طافت بالبيت سبعا و صلت عند المقام ركعتين» ^{۱۵۷}

”حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی نے بیت اللہ کا طواف کیا اور مقام ابراہیم کے پاس دو رکعت نماز پڑھی۔“

◎ اس کی مثال وہ روایت بھی ہے جس میں ہے:

«الورد الأبيض خلق من عرقى ليلة المعراج والورد الأحمر خلق من عرق جبريل والورد الأصفر من
 عرق البراق» ^{۱۵۸}

”سفید گلاب شب معراج میں میرے پسینے سے بنایا گیا، سرخ گلاب جبریل علیہ السلام کے پسینے سے بنایا گیا اور زرد گلاب براق کے پسینے سے بنایا گیا۔“

اس روایت کو ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) نے المصنوع ^{۱۵۹} میں، امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے الفوائد ^{۱۶۰} میں، امام

سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اللآلی المصنوعہ ^{۱۶۱} میں، امام عجونی رحمہ اللہ (م ۱۱۶۲ھ) نے كشف الخفاء ^{۱۶۲} میں اور ابوالحسن علی

بن محمد رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے تنزیہ الشریعة المرفوعة ^{۱۶۳} میں بھی نقل کیا ہے۔

☆ جو روایت حکمت و اخلاق کے اصولوں کے خلاف ہو ^{۱۶۴}

◎ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«النظرة الى المرأة الحسناء يزيد في البصر» ^{۱۶۵}

”خوبصورت عورت کی طرف دیکھنے سے نظرتیز ہوتی ہے۔“

◎ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«لو اغتسل اللوطى بماء البحر لم يجىء يوم القيامة الا جنبا» ^{۱۶۶}

”اگر لوطی شخص سمندر کے پانی سے بھی غسل کر لے وہ روز قیامت حالت جنابت میں ہی آئے گا۔“

☆ جو روایت تاریخی حقائق کے خلاف ہو ^{۱۶۷}

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

◎ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

”رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے جزیہ معاف فرما دیا، اس کے شاہد سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ اور کاتب معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں۔“^{۱۶۸}

یہ روایت متعدد وجوہ کی بنا پر جھوٹ ہے:

① اس میں سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی گواہی کا ذکر ہے، حالانکہ وہ تو اس سے پہلے غزوہ خندق کے موقع پر ہی شہید ہو چکے تھے۔

② اس میں معاویہ رضی اللہ عنہ کے کاتب ہونے کا ذکر ہے جبکہ وہ تو اس وقت تک مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے۔

③ اس وقت تک جزیہ کا حکم ہی نازل نہیں ہوا تھا کیونکہ جزیہ کا حکم تو غزوہ تبوک کے بعد ہجری میں نازل ہوا جب کہ غزوہ خیبر تو ۷ ہجری میں ہوا تھا۔

☆ جو روایت حس، مشاہدہ اور عادت کے خلاف ہو^{۱۶۹}

◎ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«السواك يزید الرجل فصاحة»^{۱۷۰}

”مسواک سے فصاحت میں اضافہ ہوتا ہے۔“

◎ اس کی ایک مثال یہ روایت بھی ہے:

«النفطة التي تخلق منها الولد ترعد لها الأعضاء والعروق كلها إذا أخرجت ووقعت في الرحم»^{۱۷۱}
 ”جس نطفہ سے لڑکے کی پیدائش ہوتی ہے جب وہ نکل کر رحم میں گرتا ہے تو اس سے تمام اعضاء اور رگوں میں کپکپی طاری ہو جاتی ہے۔“

☆ جو روایت متفقہ قواعد طب کے خلاف ہو^{۱۷۲}

◎ اس کی مثال یہ روایت ہے:

«الباذنجان شفاء من كل داء»^{۱۷۳}

”بیٹنگن میں ہر بیماری کی شفا ہے۔“

◎ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«يا على! عليك بالملح فانه شفاء من سبعين داء الجذام والبرص والجنون»^{۱۷۴}

”اے علی! نمک لازماً استعمال کیا کرو کیونکہ اس میں ستر بیماریوں کی شفا ہے، جذام، برص اور جنون۔“

☆ جو روایت اللہ تعالیٰ کی تنزیہ و کمال کے خلاف ہو^{۱۷۵}

◎ اس کی مثال یہ روایت ہے:

«أن بين الله وبين الخلق سبعين ألف حجاب وأقرب الحجب الى الله تعالى جبريل وميكائيل واسرافيل وأن بينهم وبينه أربعة حجب حجاب من نار وحجاب من ظلمة وحجاب من غمام وحجاب من الماء»^{۱۷۶}

”اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان ستر ہزار پردے، ان پردوں میں سب سے زیادہ قریب جبریل، میکائیل اور اسرافیل علیہم السلام ہیں،

ان کے اور اللہ کے درمیان (صرف) چار پردے ہیں، ایک پردہ آگ کا، ایک تاریکی کا، ایک بادل کا اور ایک پانی کا۔“

◎ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«كنت كنزا مخفيا لا أعرف فاحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني»^{۱۷۷}

”میں ایک مخفی خزانہ تھا جسے کوئی نہیں پہچانتا تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا، پس میں نے انہیں اپنے ذریعے پہچانا، انہوں نے مجھے پہچانا۔“

☆ جو روایت شہوت و فساد کی داعی ہو ^{۱۷۸}

○ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« فضلت المرأة على الرجل تسعة وتسعين من اللذة ولكن الله القى عليهن الحياء » ^{۱۷۹}
 ”عورتوں کو مردوں پر لذت میں ننانوے درجے فضیلت دی گئی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر حیاء کا پردہ ڈال دیا ہے۔“

○ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« عقولهن في فروجهن » ^{۱۸۰}

”عورتوں کی عقلیں ان کی شرمگاہوں میں ہیں۔“

☆ جس روایت میں رکاکت پائی جائے ^{۱۸۱}

یعنی جو روایت فصاحت و بلاغت کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو یا قواعد عربیہ کے خلاف ہو۔

○ اس کی مثال یہ روایت ہے:

« أربع لا يشبعن من أربع: أرض من مطر وأنتى من ذكر وعين من نظر وعالم من علم » ^{۱۸۲}
 ”چار چیزیں چار چیزوں سے سیر نہیں ہوتیں: زمین بارش سے، عورت مرد سے، آنکھ دیکھنے سے اور عالم علم سے۔“

○ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« الديك الأبيض صديقى وصديق صديقى وعدو عدوى » ^{۱۸۳}

”سفید مرغ میرا دوست ہے اور میرے دوست کا دوست ہے اور میرے دشمن کا دشمن ہے۔“

☆ جو روایت بذات خود باطل ہو اور اس کا رسول اللہ سے صدور ناممکن ہو ^{۱۸۴}

○ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« الحجابة على القفا تورث النسيان » ^{۱۸۵}

”گدی پر پچھنے لگوانے سے نسیان پیدا ہو جاتا ہے۔“

○ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« ما من عبد يبكى يوم قتل حسين إلا كان يوم القيامة مع أولى العزم من الرسل » ^{۱۸۶}

”جو بندہ بھی شہادت حسین کے روز روئے گا وہ روز قیامت اولو العزم پیغمبروں کے ساتھ ہوگا۔“

☆ جس روایت میں معمولی عمل پر بہت بڑی جزا کا ذکر ہو ^{۱۸۷}

○ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

« من صلى الضحى كذا وكذا ركعة أعطى ثواب سبعين نبيا » ^{۱۸۸}

”جس نے نماز چاشت کی اتنی اور اتنی رکعات ادا کیں اسے ستر نبیوں کا ثواب دیا جائے گا۔“

○ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

« لو يعلم الامير ما له في ذكر الله لترك امارته ولو يعلم التاجر ماله في ذكر الله لترك تجارته ولو أن ثواب

تسبیحہ قسم علی اهل الارض لأصاب كل واحد منهم عشرة اضعاف الدنيا»^{۱۸۹}
 ”اگر امیر کو علم ہو جائے کہ اللہ کے ذکر میں اس کے لیے کس قدر ثواب ہے تو وہ امارت چھوڑ دے، اگر تاجر کو علم ہو جائے کہ اللہ کے ذکر میں اس کے لیے کتنا ثواب ہے تو وہ تجارت چھوڑ دے اور اگر اس کی ایک تسبیح کا ثواب اہل زمین پر تقسیم کر دیا جائے تو ہر ایک کو دنیا کے دس گنا برابر ثواب پہنچ جائے۔“

☆ جس روایت میں معمولی گناہ پر بہت بڑی وعید کا ذکر ہو^{۱۹۰}

○ اس کی مثال وہ روایت ہے جس میں ہے:

«من نظر الى عورة أخيه المسلم متعمدا لم يقبل الله صلاته أربعين يوما»^{۱۹۱}
 ”جس نے جان بوجھ کر اپنے مسلمان بھائی کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو اللہ تعالیٰ چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں کرے گا۔“

○ اس کی ایک دوسری مثال یہ ہے:

«من قرض بيت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة»^{۱۹۲}
 ”جس نے عشا کے بعد کوئی شعر کہا تو اس رات اس کی کوئی نماز قبول نہیں ہوگی۔“

نوٹ: کیا علامات کی بنا پر حدیث کے صحت و ضعف کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے یا اس کے لیے بینۃ اور حتمی دلیل ضروری ہے، اس ضمن میں مفصل بحث باب اول کی فصل ثالث میں درایت قضائی اور باب سادس کی دوسری فصل میں بھی مذکور ہے۔

خلاصہ باب

فقہ اور حدیث کی باہمی کشمکش کے ضمن میں متاخرین کے ہاں افراط و تفریط پیدا ہو گئی ہے۔ ایک طبقہ تو وہ ہے جو اصول درایت کا نام لے کر سند سے قطع نظر تحقیق کے دعویٰ کے ساتھ ہر اس حدیث کو جو اس کے ذہنی معیار سے اونچی ہو، خلاف قرآن یا خلاف عقل کہہ کر رد کر دیتا ہے۔ اس کے بالمقابل رد عمل میں محدثین رحمہم اللہ کی طرف منسوب ایک کمزور طبقہ تحقیق روایت میں متن کی کسی تحقیق کا قائل ہی نہیں، جس کی وجہ سے معلوم نہیں کہ کس کس قسم کی بے تکی روایات کو بھی دین بنانے پر تلا ہوا ہے۔ اس ضمن میں علامہ تقی امینی اپنی کتاب ’حدیث کا درایتی معیار‘ میں خصوصاً ”فقہ و تحقیق میں افراط و تفریط کے دو گروہ“ کا عنوان قائم کر کے لکھتے ہیں:

”شعور نبوت کا یہ خاص ادراک و مشاہدہ تسلیم کرنے کے بعد اس سے نکلی ہوئی بات (حدیث) عام لوگوں سے ممتاز اور اس کی نقد و تحقیق کا پیمانہ دوسروں کے پیمانہ سے یقیناً مختلف ہوگا، ورنہ نبی اور غیر نبی کی کلام میں فرق و امتیاز قائم نہ رہ سکے گا، لیکن بد قسمتی سے حدیث کی نقد و تحقیق میں بھی افراط و تفریط نے دو گروہ پیدا کر دیے، جنہوں نے نبوت کی قدر و منزلت نہیں پہچانی:

① ایک گروہ نے کلام نبوت (حدیث) کو چاٹنے کے لیے اسی پیمانہ سے کام لیا، جو عام لوگوں کے کلام کو چاٹنے کے لیے مقرر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے ہر ایسی حدیث کا انکار کر دیا جس میں کوئی علمی حقیقت بیان ہوئی تھی اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں وہ مشہور نہ تھی یا کوئی خوشخبری جو مستقبل سے متعلق تھی، جس کا ابھی وقت نہ آیا تھا، یا قانونی کلیہ و حکمت کا اصول بیان ہوا تھا، تو اس وقت کی ذہنی سطح سے بلند تھا، اگرچہ بعد میں اس کا رواج ہو گیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ صاحب وحی تھے۔ اسرار غیب سے بھی ایک حد تک واقف تھے۔ علم و حکمت کی ترویج اور قانون و شریعت کا نفاذ آپ کا خاص مشن تھا۔ اس لیے اگر آپ نے کوئی بات ذہنی سطح سے بلند کہی یا قانون و اصول اس انداز سے بیان کیے جو بعد میں فلسفہ یا قانونی کلیہ کے مشابہ قرار پائے تو اس سے نہ شان نبوت ﷺ پر حرف آتا ہے اور نہ کسی مقنن اور فلسفی سے متاثر ہونے کا سوال اٹھتا ہے۔

② دوسرے گروہ نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب جو بات بھی دیکھی اس کو حدیث قرار دینے میں دین و مذہب کی سب سے بڑی

خدمت سمجھ لیا، خواہ اس کی خاطر کتنی ہی دور دراز تاویل کرنی پڑے اور معیار نبوت ﷺ گر کر کہیں سے کہیں پہنچ جائے۔ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے بھی اپنی معروف کتاب الموضوعات میں باقاعدہ ایک فصل قائم کر کے اس گروہ کے بارے میں ریمارکس دے کر سخت ماتم کیا ہے۔^{۱۹۳}

ان دونوں رویوں کی اصلاح کی ضرورت ہے اور دونوں انتہاؤں میں اعتدال ضروری ہے۔ واللہ ولی التوفیق

تتمہ :

① 'اہل درایت' جس آیت کریمہ کو نقدِ روایت کے درایتی تصور کے اثبات کے لیے عام طور پر پیش کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَبَرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾^{۱۹۴}

اس آیت کریمہ سے 'اہل درایت' کا اپنے اصولِ درایت پر دلیل تراشنا عجیب ہے، کیونکہ جس آیت کو انہوں نے نقدِ روایت کے درایتی تصور کے اثبات کے لیے پیش کیا ہے وہ 'اصولِ درایت' کی دلیل کے بجائے اس طریقہ تحقیق کے رد اور خبر کو 'اصولِ روایت' سے پرکھنے کی دلیل ہے۔ اس سلسلہ میں چند پہلو درج ذیل ہیں:

① مذکورہ آیت کریمہ کو رب ذوالجلال نے واقعہ افک کے ضمن میں پیش فرمایا ہے۔ عربی زبان میں افک بہتان کو کہتے ہیں جس کی کوئی سند نہیں ہوتی۔

② حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر اس بہتان کو باندھنے والوں نے نہ صرف یہ کہ مشاہدہ سے اس بات کو اخذ نہ کیا تھا، بلکہ انہوں نے تہمت لگاتے ہوئے چار گواہیاں بھی پیش نہ کی تھیں۔

③ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا رسول اللہ ﷺ جیسے پاکیزہ انسان کی بیوی ہونا اس پر مستزاد ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾

لہذا ایسی بات کو سنتے ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو رد نہیں کرنا چاہیے تھا؟ اس وجہ سے نہیں کہ یہ بات اپنے مضمون کے اعتبار سے محلِ نظر ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ ایسی (بے سندی) تہمت کو نبی کریم ﷺ کی پاکیزہ بیوی پر بغیر شرائط پوری کیے لگایا جا رہا ہے اور مسلمانوں میں سے بھولے بھالے لوگ ان امور پر غور نہیں کر رہے۔ چنانچہ یہ روایت بے سند ہونے کے اعتبار سے ضعیف قرار پائی۔ مزید برآں اس واقعہ کو چار گواہوں کے نہ ہونے کی وجہ سے سنتے ہی رد کر دینا چاہیے تھا۔

④ 'اہل درایت' جن دیگر آیات و احادیث (جو کہ اس باب کے آغاز میں ذکر کر دی گئی ہیں) کا حوالہ دے کر اپنے درایتی اصولوں کا اثبات کرتے ہیں، ان تمام کے بارے میں اتنا عمومی جائزہ کافی ہے کہ مذکورہ اقوال ائمہ کی طرح یہ تمام آیات و احادیث بھی دراصل ضعیف یا موضوع احادیث کو پہچاننے کی علامات کے ضمن میں شریعت مطہرہ میں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ ان کو پیش کر کے سند سے قطع نظر نقدِ متن کا اثبات کسی صورت ثابت نہیں کیا جاسکتا۔



حوالہ جات

- (۱) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۷۸
- (۲) صبحی صالح: علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم، بیروت، ۱۹۸۴ء: ساتویں فصل
- (۳) الحجرات: ۶
- (۴) النور: ۱۲
- (۵) تفسیر ابن کثیر: ۲/۳۷۳
- (۶) یونس: ۱۶
- (۷) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۰
- (۸) محمد: آیت ۳۰
- (۹) صحیح مسلم: ۲/۲۸۹
- (۱۰) السباعی، مصطفى حسنی، السنة ومكانتها في التشريع الاسلامی، المكتب الاسلامی، بیروت: فصل علامات الوضع في المتن
- (۱۱) مسند احمد: ۵/۴
- (۱۲) ابن عراق الكنانی، أبی الحسن علی بن عبد اللطیف: تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة تحقیق: عبد الوہاب عبد اللطیف، دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۳۹۹ھ
- (۱۳) لقمان سلفی، محمد: اہتمام المحدثین بنقد الحديث سندا ومتنا، دار الداعی للنشر والتوزیع، الرياض: ص ۳۱۱
- (۱۴) ایضا
- (۱۵) صحیح مسلم: ۲/۲۱۹، سنن ابی داود: ۳/۳۱۲، سنن النسائی: ۱۸۵۵، سنن الترمذی: ۱۰۰۴
- (۱۶) الزرکشی، امام بدرالدین: الإجابة لا یراد ما استدرکته عائشه علی الصحابة، تحقیق: سعید الافغانی، المطبعة الهاشمیة، دمشق، ۱۳۵۸ھ-۱۹۳۹م: ص ۱۳۵
- (۱۷) سنن ابی داود: ۳/۳۱۱
- (۱۸) الاتجاهات الفقهیة از دکتور عبد المجید محمود: ص ۱۵۱
- (۱۹) صحیح البخاری: ۱۳۲۴

- (۲۰) سنن الترمذی: ۷۹
- (۲۱) صحیح البخاری: ۱۱۸۶
- (۲۲) ابن عبد البر، یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر: الاستذکار، تخریج: مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ھ-۱۹۹۳ء: ۱۶۶/۶
- (۲۳) الطلاق: ۶
- (۲۴) صحیح مسلم: ۵۳۰۳
- (۲۵) سنن دارمی: ۱۶۱/۱
- (۲۶) تفصیل کے لیے دیکھیں: اہتمام المحدثین بنقد الحديث سنداً و متنّاً: ص ۳۱۱
- (۲۷) مقدمہ ابن صلاح: ص ۷
- (۲۸) الحجرات: آیت ۶
- (۲۹) منہج النقد فی علوم الحديث: ص ۷۹
- (۳۰) الأعظمی، دکتور محمد مصطفیٰ: منہج النقد عند المحدثین نشأته وتاریخه، شركة الطباعة العربية، الرياض، ۱۴۰۲ھ - ۱۹۸۲م: ص ۸۳
- (۳۱) مقدمہ ابن صلاح: ص ۱۲۶
- (۳۲) علوم الحديث ومصطلحه، فصل اول: علم الحديث رواية ودراية
- (۳۳) لسان العرب: ۴/۴۹۴
- (۳۴) قاموس المحيط: مادہ: فا
- (۳۵) درایت تفسیری از عبد اللہ محدث روپڑی: پانچواں لطیفہ، بحث اول
- (۳۶) زرکشی، بد الدین محمد بن بہادر: البرہان فی علوم القرآن/ تحقیق: الدکتور یوسف عبد الرحمن المرعشلی، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۹۹۰م: ۱/ ۴۸۱
- (۳۷) اسلم صدیق، محمد: قراءات شاذہ شرعی حیثیت اور تفسیر وفقہ پر اثرات: شیخ زاید اسلامک سنٹر، لاہور، ۲۰۰۶ء: ص ۱۸۹-۲۳۸
- (۳۸) الکفاية: ص ۱۴۱، معرفة علوم الحديث: ص ۱۹۹
- (۳۹) النکت: ۲/۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، فتح المغیث: ۱/۱۹، ص ۱۹۶، ۱۹۷
- (۴۰) فتح المغیث: بحث الشاذ
- (۴۱) شرح نخبة: ص ۳۷
- (۴۲) شرح نخبة: ص ۳۷
- (۴۳) تیسیر مصلطح الحديث: ص ۱۰۱-۱۱۸

- (۴۴) نزہۃ النظر: ص ۹۱
- (۴۵) مقدمة ابن الصلاح: ص ۹۵
- (۴۶) الخلاصة: ص ۴۹
- (۴۷) ابن ماجہ: ۴۵۰، سنن ابی داود: ۹۷
- (۴۸) صحيح بخاری: ۱۶۵
- (۴۹) التقييد والايضاح: ص ۱۲۸، توضيح الأفكار: ۵۵/۲
- (۵۰) صحيح بخاری: ۳
- (۵۱) فتح الباری: ۲۳/۱، النکت: ۸۲۵/۲
- (۵۲) منهج النقد: ص ۴۳۵
- (۵۳) صحيح مسلم: ۱۰۳۱
- (۵۴) صحيح بخاری: ۱۴۲۳، موطأ: ۳۵۰۵
- (۵۵) النووی، محی الدین یحییٰ بن شرف: شرح الامام النووی علی صحيح مسلم، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الثانية ۱۴۱۵ھ: ۲۸۱/۳
- (۵۶) سنن ابی داود: ۸۴۰، سنن النسائی: ۱۰۹۱
- (۵۷) ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر: زاد المعاد فی ہدی خیر العباد، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۹۹ء: ۵۷/۱
- (۵۸) مقدمة ابن الصلاح: ص ۹۴
- (۵۹) صحيح مسلم: ۱۱۴۸
- (۶۰) أيضا
- (۶۱) سنن الترمذی: ۷۱۶
- (۶۲) مالک بن أنس، الإمام: الموطأ، تحقیق و تعلیق: محمد فؤاد عبدالباقی: ۱۷۱۰
- (۶۳) التمهيد: ۲۷/۹
- (۶۴) سنن الرمدی: ۶۵۹
- (۶۵) سنن ابن ماجہ: ۷۸۹
- (۶۶) تيسير مصطلح الحديث: ص ۱۱۲
- (۶۷) تدريب الراوی: ۲۶۶/۱
- (۶۸) نزہۃ النظر: ص ۹۴

- (۶۹) مسند احمد: ۱۸۵/۵
- (۷۰) توجیہ النظر الى أصول الأثر: ۴۴۱/۱
- (۷۱) مقدمة ابن الصلاح: ص ۱۶۴، فتح المغیث: ۷۴/۳
- (۷۲) تیسیر مصطلح الحديث: ص ۹۹
- (۷۳) تیسیر المصطلح: ص ۹۹
- (۷۴) تیسیر مصطلح الحديث: ص ۹۸
- (۷۵) شرح علل الترمذی: ۴۹/۱
- (۷۶) تیسیر المصطلح: ص ۹۹
- (۷۷) دیکھیں، جامع ترمذی: ۱۸۷، ۱۴۴۲
- (۷۸) تفصیل کے لیے دیکھیں: اجتہاد اور تبدیلی احکام از مجیب اللہ ندوی: ص ۱۱۶-۱۳۵
- (۷۹) فتح المغیث: بحث الموضوع
- (۸۰) معرفة علوم الحديث: ص ۱۱۹
- (۸۱) معرفة علوم الحديث: ص ۱۱۲
- (۸۲) مقدمہ ابن صلاح: بحث معرفة الحديث المعلل
- (۸۳) ابن ماجہ: ۳۵۳۸، سنن الترمذی: ۱۶۱۴
- (۸۴) تحفة الأحوذی: ۲۸۷/۴
- (۸۵) ابن ماجہ: ۱۱۲۳
- (۸۶) کتاب العلل: ۱۷۲/۱
- (۸۷) مقدمة ابن الصلاح: ص ۵۲
- (۸۸) نزہة النظر: ص ۷۵
- (۸۹) الى اهل مكة: ص ۳۱
- (۹۰) الجامع الاخلاق الراوی: ۲۵۴/۲
- (۹۱) تدريب الراوی: ۲۵۳/۱
- (۹۲) تدريب الراوی: ص ۱۶۳
- (۹۳) علل الحديث: ۳۲/۱
- (۹۴) علل الحديث: ۴۰۵/۱
- (۹۵) العلل: ۴۲۲/۱

- (۹۶) علل الحدیث: ۲۰/۱
- (۹۷) علل الحدیث: ۱۰/۱-۳۱۱
- (۹۸) شرح علل الحدیث: ۹/۱
- (۹۹) کتاب المجروحین: ۱۷/۲
- (۱۰۰) تدریب الراوی: ۴۶/۱، النکت: ۳۷۲/۱، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۵۴-۶۰
- (۱۰۱) تیسیر المصطلح: ص ۵۴-۶۰
- (۱۰۲) الشوکانی، محمد بن علی: ارشاد الفحول، مکتبہ محمد علی صبیح، مصر: ص ۴۷
- (۱۰۳) فتح المغیث: ۱۹/۱
- (۱۰۴) النکت: ۳۷۲/۱
- (۱۰۵) تدریب الراوی: ۴۶، ۴۵/۱
- (۱۰۶) تدریب الراوی: ۴۶/۱
- (۱۰۷) تدریب الراوی: ۴۶/۱
- (۱۰۸) علوم الحدیث: ۷
- (۱۰۹) دیکھیں: النکت: ۶۵۴، ۶۵۳/۲
- (۱۱۰) تدریب الراوی: ۴۴/۱، توضیح الافکار: ۱۴، ۱۳/۱
- (۱۱۱) توضیح الافکار: ۸/۱، فتح المغیث: ۱۷/۱
- (۱۱۲) فتح المغیث: ۱۹/۱
- (۱۱۳) الرسالة: ص ۱۶۰-۱۷۲، بحث نمبر ۹۹۹ تا ۱۰۹۹
- (۱۱۴) تدریب الراوی: ۴۴، ۴۱/۱، قواعد التحذیر: ص ۳، ۲، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۵
- (۱۱۵) فتح الباری: ۳۳۸/۱
- (۱۱۶) علوم الحدیث و مصطلحہ، فصل سابع
- (۱۱۷) فتح المغیث: ۱۹/۱
- (۱۱۸) النکت: ۶۵۴/۲
- (۱۱۹) ماہنامہ اشراق، شمارہ مارچ ۲۰۰۲ء، مضمون نقد روایت کا درایتی معیار از محمد عمار خان ناصر
- (۱۲۰) حدیث کا درایتی معیار: ص ۲۶۲
- (۱۲۱) شرح التبصرة والتذكرة: ص ۱۶۶، قواعد التحذیر: ص ۱۷۷، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۶۲، ۸۹
- (۱۲۲) فتح المغیث: ۹۶/۱

- (۱۲۳) معرفة علوم الحديث: ص ۲۶
- (۱۲۴) معرفة علوم الحديث: ص ۲۶
- (۱۲۵) مقدمة ابن الصلاح: ص ۵۸
- (۱۲۶) ملا علی القاری، نور الدین علی بن محمد بن سلطان: الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الکبریٰ: تحقیق محمد بن لطفی، المكتب الاسلامی، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ھ - ۱۹۸۶م فصل ونحن ننبه علی أمور کلیة الخ
- (۱۲۷) ابن قیم الجوزیه: المنار المنیف فی الصحیح والضعیف، تحقیق: محمود مهدی استانبولی: ص ۴۴
- (۱۲۸) فتح المغیث: ۲۶۸/۱
- (۱۲۹) تدریب الراوی: ص ۱۷۱
- (۱۳۰) ابن الجوزی، أبی الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد: کتاب الموضوعات من الأحادیث المرفوعات، تحقیق، الدكتور نور الدین بن شکر، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ھ - ۱۹۹۷م: ۱۰۳/۱
- (۱۳۱) المنار المنیف: ص ۸۰
- (۱۳۲) السيوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر: اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۳ھ - ۱۹۸۳م: ۱۶۳/۲
- (۱۳۳) اللآلی المصنوعة: ۱۶۴/۲
- (۱۳۴) الانعام: ۱۶۴
- (۱۳۵) الشمس الدین أبی الخیر محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہر علی الألسنة، تعلیق: عبد الله محمد الصدیق، مكتبة الخانجي، مصر: ۲۳۲/۱
- (۱۳۶) المنار المنیف: ص ۸۰
- (۱۳۷) اللآلی المصنوعة: ۳۶۹/۲
- (۱۳۸) العجلونی، اسماعیل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحادیث علی ألسنة الناس، تحقیق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۵ھ - ۱/۱۶۶
- (۱۳۹) الأعراف: ۱۸۷
- (۱۴۰) لقمان: ۳۴
- (۱۴۱) المنار المنیف: ص ۵۶
- (۱۴۲) المقاصد الحسنة: ۲۳۲/۱

اسناد و متن کی تحقیق کا طریقہ کار... محدثین کرام کے اصولوں کی روشنی میں

- (۱۴۳) صحیح بخاری: ۵۰
- (۱۴۴) المنار المنیف: ص ۱۳۹
- (۱۴۵) المنار المنیف: ص ۱۴۰
- (۱۴۶) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص
- (۱۴۷) اللآلی المصنوعة: ۱۱۵/۱، تنزيه الشريعة المرفوعة: ۲۰۳/۱
- (۱۴۸) تذكرة الموضوعات: ۱۹/۱
- (۱۴۹) الهروي، على القاري: المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الاولى، ۱۳۸۹ھ-۱۹۶۹م: ۵۲/۱
- (۱۵۰) الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى، مطبعة السنة المحمدية، ۱۳۹۸ھ-۱۹۷۸م: ۱۳۱/۱
- (۱۵۱) كشف الخفاء: ۸۵/۱
- (۱۵۲) تنزيه الشريعة المرفوعة: ۲۸۳/۱
- (۱۵۳) تنزيه الشريعة المرفوعة: ۶/۱
- (۱۵۴) الموضوعات لابن الجوزي: ۱۰۶/۱
- (۱۵۵) أيضا
- (۱۵۶) المقاصد الحسنة: ص ۴۴۳
- (۱۵۷) تنزيه الشريعة المرفوعة: ۲۵۰/۱
- (۱۵۸) المقاصد الحسنة: ۷۳/۱
- (۱۵۹) المصنوع: ۲۰۳/۱
- (۱۶۰) الفوائد المجموعة: ۹۲/۱
- (۱۶۱) اللآلی المصنوعة: ۲۳۴/۲
- (۱۶۲) كشف الخفاء: ۲۵۸/۱
- (۱۶۳) تنزيه الشريعة المرفوعة: ۲۷۰/۲
- (۱۶۴) الموضوعات لابن الجوزي: ۱۰۶/۱
- (۱۶۵) الفوائد المجموعة للشوكاني: ص ۲۱۷
- (۱۶۶) المقاصد الحسنة: ۱۸۲/۱
- (۱۶۷) المنار المنیف: ص ۱۰۲

- (۱۶۸) أيضا
- (۱۶۹) تنزيه الشريعة المرفوعة: ۶/۱
- (۱۷۰) الفوائد المجموعة: ص ۱۱
- (۱۷۱) تذكرة الموضوعات: ۱۳۲/۱
- (۱۷۲) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص
- (۱۷۳) الموضوعات: ۳۰۱/۲
- (۱۷۴) اللآلي المصنوعة: ۱۷۹/۲
- (۱۷۵) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص
- (۱۷۶) اللآلي المصنوعة: ۲۱/۱
- (۱۷۷) كشف الخفاء: ۱۳۲/۲
- (۱۷۸) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص
- (۱۷۹) تذكرة الموضوعات: ۱۳۰/۱
- (۱۸۰) المقاصد الحسنة: ۱۵۳/۱
- (۱۸۱) المنار المنيف: ص ۹۹
- (۱۸۲) تذكرة الموضوعات: ۲۱/۱، اللآلي المصنوعة: ۱۹۲/۱
- (۱۸۳) المقاصد الحسنة: ۱۱۹/۱
- (۱۸۴) المنار المنيف: ص ۵۹
- (۱۸۵) أيضا
- (۱۸۶) تذكرة الموضوعات: ۱۰۴/۱
- (۱۸۷) فتح المغيث: ۲۶۹/۱
- (۱۸۸) المنار المنيف: ص ۵۰
- (۱۸۹) تذكرة الموضوعات: ص ۵۵
- (۱۹۰) تنزيه الشريعة المرفوعة: ۷/۱
- (۱۹۱) الفوائد المجموعة: ص ۲۰۶، تذكرة الموضوعات: ص ۱۸۱
- (۱۹۲) الموضوعات: ۲۶۱/۱
- (۱۹۳) نقد روايت كادرايتي معيار: ص ۲۸۱
- (۱۹۴) النور: ۱۶

باب سوم

إِسْنَادُ مَتْنٍ كى تحقیق..... فقہائے کرام رحمہ اللہ
کے اُصول اور ان کا جائزہ

تمہید

مسلمان ہونے کے ناطے سے ہر انسان کے عقیدے میں یہ بات لازم ہے کہ وہ شریعت یعنی قرآن و سنت کی اتباع کرے اور جب کوئی حکم رب ذوالجلال سے اسے مل جائے تو اسے ہر چیز پر مقدم جانے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو فہم شریعت کے لئے اور پھر اس پر عمل کرنے کے لئے عقل جیسی دولت سے نوازا ہے، لیکن یہ نعمت اس لئے نہیں عطا کی گئی کہ انسان اس کے ذریعے احکامات الہیہ کا رد شروع کر دے۔ عقل کی مثال آنکھ کی سی ہے اور وحی الہی سورج کی مثل ہے، آنکھ کے لئے ضروری ہے کہ وہ سورج کے تابع رہ کر اس کی روشنی سے فائدہ اٹھائے، لیکن اس کے لئے یہ گنجائش نہیں ہے کہ وہ نظام شمسی کے کسی جزء پر اعتراض اٹھائے اور اس میں کیڑے نکالنے کی کوشش کرے، ورنہ قصور آنکھ کا ہوگا نہ کہ نظام شمسی کا، کیونکہ آنکھ اگر نظام شمسی کے بعض اجزا کا ادراک کر سکتی ہے تو اس کے اکثر اجزا کی حقیقت معلوم کر لینا اس کے بس کا روگ نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح عقل کا کام بھی یہ ہے کہ وہ وحی الہی (قرآن و حدیث) کے تابع رہ کر اس کی ضیا پاشیوں سے مستفید ہو۔ وحی کے ذکر کردہ احکام کی حکمتوں کو معلوم کرنے کا اختیار بھی اسے حاصل ہے، لیکن عقل کو وحی پر حکمران بننے یا وحی کے بعض اجزا کا انکار کرنے کی اجازت اسے نہیں دی گئی۔ لہذا انکار حدیث کی صورت میں بھی قصور عقل کا ہوتا ہے، وحی کا نہیں۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں عقل فہم شریعت میں تو انسان کے لئے حجت ہے، لیکن شریعت سازی یا انکار شریعت میں یہ حجت نہیں۔ چنانچہ عقل سے استفادہ کرنے سے تو مجال انکار نہیں، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمت ہے جس سے انسان اور حیوان میں فرق ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا خطاب ہے ہی عقل والوں کے لئے، بے عقل یا مجنون اس کا اہل نہیں ہے۔ اہل عقل ہی اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور علمائے حدیث نے بھی روایت حدیث میں اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا ہے، لیکن اسے اپنے مقام سے آگے نہیں بڑھنے دیا اور اسے کسوٹی مان کر اس پر کلام نبوت کو پیش کرنے کی جسارت نہیں کی، ہاں عقل کو اس کا حق ضرور دیا ہے اور ہر حدیث کو خوب چھان بھٹک کر قبول کیا ہے۔

اس سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عقل، حدیث نبوی ﷺ پر حاکم نہیں ہے اور نہ ہی اسے قرآن و حدیث کی طرح شرعی حجت تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا حدیث نبوی ﷺ کو مخالفت عقل یا مخالفت قیاس وغیرہ دعوے سے رد کرنا ہی خلاف عقل ہے اور جو لوگ اس اصول کو صحیح مانتے ہیں، ان کے اس طرز عمل کو دلیل بناتے ہوئے بعد میں آنے والے فتنہ گروں نے انکار حدیث کے دروازے کھول لیے ہیں۔ اولین یہ لوگ اس قسم کے اصولوں کو حدیث نبوی ﷺ پر آزمارہے ہیں اور اپنی عقل کے خلاف آنے والی ہر حدیث کو رد کر رہے ہیں اور اس کے بعد یہی لوگ یا ان کے ہونے والے جانشین ایسے 'اصول' قرآنی آیات پر منطبق کریں گے اور کتاب الہی کا بھی وہی حشر کریں گے جو کلام نبوی کا کر رہے ہیں۔

نہایت واضح رہنا چاہیے کہ علم حدیث اور علم فقہ کا ایک دوسرے سے چولی دامن کا ساتھ ہے اور ان دونوں علوم کے درمیان کوئی منافات نہیں۔ چنانچہ اگر فقہ، حدیث نبوی ﷺ سے آزاد ہو جائے تو دلیل سے عاری ہو جائے گی، اسی طرح بسا اوقات ظاہر روایت پر عمل شارح کے مقصود کے خلاف ہو جاتا ہے۔

اسلام میں کتاب و سنت قطعی دلائل ہیں، جب تعصب بڑھا تو ائمہ کے اقوال و فتاویٰ کو بھی قطعی مان لیا گیا۔ متاخر اُصولیوں نے جہاں کتاب و سنت کو اصل بنایا، وہیں اقوال و فتاویٰ کے تقدس کو بھی پامال ہونے سے بچانے کی کوشش کی، اس طرح اصول تو وضع کر لئے گئے لیکن جگہ جگہ کمزوریاں رہ گئیں، جن کے واضح اثرات آج تک کتاب و سنت پر براہ راست پڑ رہے ہیں۔

◎ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب حجة الله البالغة میں ان اصولوں کا غیر جانبدارانہ اور محققانہ جائزہ لیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

عقل سلیم کبھی نقل صحیح کے خلاف نہیں ہوا کرتی، لیکن فقہ و حدیث کی کشمکش نے 'درایت' کے نام پر اختلاف کے بے شمار شاخسانے کھڑے کر دیے ہیں۔ چنانچہ ہماری علمی روایت میں حدیث کے نقد درایت کی بحث خاص طور پر ان روایات کے بارے میں پیدا ہوئی جو فقہی احکام کا ماخذ بن سکتی ہیں۔ اس ضمن میں اہل علم کے ہاں معرکتہ الارابخیش موجود ہیں۔

✽ شوافع اور حنابلہ کے عام مسلک کے مطابق کسی حدیث کو ماخذ حکم بنانے اور اس پر عمل کرنے کے لیے محض اس کا فن حدیث میں خبر مقبول کے لیے طے شدہ پانچ شرائط کی رو سے صحیح ہونا کافی ہے اور دیگر درایتی اصولوں یعنی قرآن، سنت، قیاس وغیرہ پر اسے پرکھنے کی ضرورت نہیں۔

◎ ابن السمعانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۷۹ھ) شوافع اور حنابلہ کے موقف کی موافقت میں لکھتے ہیں:

متی تصدر الخبر صار أصلاً من الأصول ولا يحتاج إلى عرضه على أصل آخر لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه فلا يجوز رد أحدهما لأنه رد للخبر بالقياس وهو مردود باتفاق فإن السنة مقدمة على القياس بلا خوف^۱

”روایت جب فن حدیث کی رو سے ثابت ہو جائے تو وہ بذات خود ایک اصل بن جاتی ہے اور اسے دیگر درایتی نقد کے اصولوں پر پرکھنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ اگر روایت کسی دوسرے اصول کے موافق ہو تو درست اور اگر مخالف ہو تو اس کی بنا پر روایت کو چھوڑ دینا جائز نہیں، اس لیے کہ یہ تو قیاس کے مقابلے میں حدیث کو چھوڑنا ہے جو کہ بالاتفاق درست نہیں، کیونکہ سنت بہر حال قیاس پر مقدم ہے۔“

دوسری طرف فقہائے احناف رحمۃ اللہ علیہم اور فقہائے مالکیہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، جن کے نزدیک فن حدیث کی رو سے ایک روایت ثابت ہو چکنے کے بعد بھی ظنی اور احتمالی ہی رہتی ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں تحقیق مزید اور شدت احتیاط کی خاطر تحقیق روایت میں درایتی نقد کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے اور اس حوالے سے ان کے ہاں مفصل بحثیں ملتی ہیں۔

حنابلہ اور شوافع کے بالمقابل فقہائے احناف رحمۃ اللہ علیہم اور فقہائے شوافع رحمۃ اللہ علیہم ہیں۔

✽ عام فقہاء کے بالمقابل فقہائے حنفیہ رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں روایت کی تحقیق میں درایتی نقد کو خاص اہمیت حاصل ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے نہایت اہتمام سے اصول وضع کیے ہیں۔

◎ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) ان اُصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فأما القسم الأول فهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه: إما أن يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى أو السنة المشهورة عن رسول الله أو يكون حديثاً شاذاً لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحااجة بذلك الحديث^۲

”دوسری دلیل کے ساتھ تعارض کے اعتبار سے روایت کے منقطع ہونے کی چار صورتیں ہیں: یا تو روایت کتاب اللہ کے خلاف یا رسول اللہ ﷺ کی مشہور سنت کے خلاف ہو، یا علوم بلوی میں کوئی شاذ اور غیر مشہور حدیث وارد ہو، جبکہ اس کی معرفت ہر خاص و عام کو ہونی چاہیے۔ یا کوئی ایسی حدیث ہو جس سے صدر اول کے ائمہ نے اعراض کیا ہو، یعنی ان کے مابین اس مسئلہ کے بارے میں بحث ہوئی ہو، لیکن اس حدیث سے انہوں نے استدلال نہ کیا ہو۔“

◎ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

إذا انسد باب الرأي في ما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه^۱
”جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے بالکل واضح ہو جائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اسے چھوڑنا لازم ہے۔“

احناف کے اصول درایت کا سب سے بڑا اصول یہ ہے کہ جب کسی حدیث کا راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی روایت قیاس صحیح کے مخالف ہو، تو ایسی صورت میں قیاس کو روایت پر ترجیح دی جائے گی۔

◎ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) اس ضمن میں مزید رقم طراز ہیں:

نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم والوقوف على كل معنى أراده رسول الله ﷺ بكلامه أمر عظيم فقد أوتى جوامع الكلم على ما قال: أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة وعند قصور فهم السامع ربما يذهب إليه بعض المراد وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه لفظ رسول الله ﷺ فلتوهم هذا القصور قلنا إذا انسد باب الرأي في ما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع^۲

”بالمعنی روایت کا طریقہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں عام تھا اور رسول اللہ ﷺ کی کلام کے تمام تر اسرار کو سمجھنا بہر حال کوئی آسان کام نہیں ہے، کیونکہ آپ کو، خود آپ کے ارشاد کے مطابق، جوامع الكلم عطا کیے گئے تھے۔ اب یہ معلوم ہے کہ بالمعنی روایت کرنے والا اپنے فہم کے مطابق یہ روایت کرے گا اور اگر وہ صحیح طریقے سے بات کو نہیں سمجھ سکا تو منکلم کا منشا اس سے اوجھل رہ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ ناقل سوئے فہم سے جو بات کہے گا، وہ رسول اللہ ﷺ کے کلام کے درست فہم سے بہت مختلف ہوگی۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے واضح ہو جائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اس کو چھوڑنا لازم ہے، کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ تو جو بات ہر پہلو سے قیاس صحیح کے خلاف ہوگی، وہ دراصل کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف ہوگی۔“

ہم چاہتے ہیں کہ اس باب میں فقہائے احناف رحمہم اللہ مذکورہ اصولوں کا جائزہ پیش کریں اس سلسلہ میں ان کے نمایاں درایتی اصولوں کا جائزہ پیش کیا جائے گا:

- ① جب اخبار آحاد قرآن کریم کے خلاف ہوں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ② جب اخبار آحاد سنت مشہورہ کے خلاف ہوں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ③ جب کسی روایت کے راوی کا فتویٰ عمل، اپنی ہی روایت کے خلاف ہو، تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

- ③ جن اخبار آحاد سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں فرمایا، تو انہیں بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ④ جب اخبار آحاد کا راوی غیر فقیہ ہو، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ⑤ جب اخبار آحاد کا تعلق بلوائے عامہ سے ہو اور اس کو نقل آحاد کریں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ⑥ جب اخبار آحاد پر خیر القرون کے دور میں عمل نہ ہوا ہو، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ⑦ جب اخبار آحاد مسلمات کے خلاف ہوں، تو انہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ✽ فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کے ہاں بھی درایتی نقد کا استعمال نمایاں طور پر ملتا ہے۔ اس سلسلہ میں اہل علم نے ان کی طرف سے پیش کیے گئے اصولوں کو ذکر فرمایا ہے۔

① امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) اس ضمن میں رقم طراز ہیں:

هذا القسم على ضربين: أحدهما أن تكون مخالفته لأصل قطعية فلا بد من رده. والآخر أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه ⑤

”ظنی دلیل اگر قطعی دلیل کے مخالف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کا اصل کے مخالف ہونا قطعی ہو، اس صورت میں اس کو رد کر دینا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا اصل کے خلاف ہونا ظنی ہو، یا تو اس لیے کہ اصل کے ساتھ اس کی مخالفت ظنی ہے اور یا اس لیے کہ اصل کا قطعی ہونا متحقق نہیں ہوا۔ اس دوسری صورت میں مجتہدین کے لیے اختلاف کی گنجائش ہے، لیکن اصولی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ ظنی کا قطعی کے مخالف ہونا ظنی کو ساقط الاعتبار کر دیتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔“

② امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) عمل اہل مدینہ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

فجملة مذهب مالك في ذلك إيجاب العمل بمسند و مرسله مالم يعترضه العمل بظاهر بلده ⑥

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مسند یا مرسل خبر واحد پر عمل کرتے ہیں، بشرطیکہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔“

③ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجدّ رحمہ اللہ (م ۵۲۰ھ) لکھتے ہیں:

إن العمل أقوى عنده من خبر الواحد لأن العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلا أن توقيف فهو يجرى مجرى ما نقل نقل التواتر من الأخبار فيقدم على خبر الواحد ⑦

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہر حال رسول اللہ ﷺ کے احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا، پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔“

المختصر امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی روایت ظاہر قرآن، عمل اہل مدینہ اور قیاس قوی کے معارض ہو تو اس پر عمل نہیں کرتے۔ اس اصول پر انہوں نے متعدد روایات کو قبول نہیں کیا۔

ذیل میں فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ و مالکیہ رحمہم اللہ کی طرف سے پیش کردہ فقہی درایتی اصولوں کی تفصیلی وضاحت پیش کی جا رہی ہے، جن سے مذکورہ اصولوں کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی کہ کسی صحیح روایت کو پرکھنے کے لیے ان درایتی اصولوں میں کتنا وزن ہے۔

فصل اوّل

فقہائے حنفیہ رحمہ اللہ کے درایتی اصول
اور بعض اشلہ کی روشنی میں ان کا جائزہ

فقہائے احناف رحمہ اللہ کے درایتی اصول اور ان کا تنقیدی جائزہ

تاریخ اسلامی سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ امت مسلمہ میں ابتداء ہی سے مختلف اذواق کے مطابق بالعموم صحابہ رضی اللہ عنہم اور بالخصوص تابعین کرام رحمہ اللہ میں سے بعض کی زیادہ توجہ علم حدیث اور بعض کی علم فقہ کی طرف رہی۔ ذوق فہم کے اس اختلاف کی وجہ سے ہر صاحب علم نے حدیث و فقہ میں سے کسی خاص میدان کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا اور اپنی تمام تر خداداد صلاحیتوں کے ساتھ اپنی پوری توجہ اسی جانب مبذول کر دی۔ ابتدا میں عہد نبوی کے قریب تر ہونے کی وجہ سے ذوق فہم کا یہ اختلاف دبا رہا، لیکن بعد زمانہ اور مروء ایام کی وجہ سے لوگوں کے ایمان میں کمی آنا شروع ہو گئی۔ حدیث و فقہ کے ماہرین اساتذہ کے اصحاب اور تلامذہ کے مابین اس فطری اختلاف نے پہلی دفعہ تابعین کرام رحمہ اللہ کے دور میں باقاعدہ دو متوازی مکتبہ ہائے فکر کی شکل اختیار کر لی، جنہیں ان کے ذوق ہائے فکر کے اعتبار سے 'اہل الحدیث' اور 'اہل الرائے' کے ناموں سے موسوم کیا جانے لگا، لیکن واضح رہے کہ اس وقت یہ اسماء محض 'اہل حدیث' (محدثین کرام رحمہ اللہ) اور 'اہل فقہ' (فقہاء عظام رحمہ اللہ) کے لغوی معنی میں موجود تھے۔ ان کی نوعیت بعد کے زمانوں میں باقاعدہ اس طرح دو متحارب گروپوں کی نہ تھی جس کا عملی نمونہ آج بھی امت میں نظر آ رہا ہے۔ مزید برآں ابتداء میں یہ دونوں گروہ ہی فقہ و حدیث کے جامع لوگوں کے تھے اور ان میں سے کوئی گروہ بھی کسی علم کی اہمیت کا انکاری نہ تھا۔

متاخرین فقہائے اہل الرائے رحمہ اللہ کی یہ نظر کہ اسلاف کی تشریحات دین کی اہمیت دین میں انتہائی خصوصی ہے، سے یہ رویہ سامنے آیا کہ 'اہل الرائے' نے اسلاف امت کے اقوال کو فہم دین میں وہ حیثیت دی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں دین کے فہم میں مابعد زمانہ کے علماء کے بالمقابل متقدمین کا فہم دین ہر حال میں قابل ترجیح ہے۔ چنانچہ متاخرین کے بالمقابل اسلاف کے فہم دین کے تحفظ کی خاطر استدلال من الحدیث کے سلسلہ میں فقہائے اہل الرائے (علمائے احناف رحمہ اللہ) کے ہاں حد درجہ یہ کوشش کی جانے لگی کہ احادیث اور فہم اسلاف کے مابین نظر آنے والے اختلاف کو ایسی شکل دی جائے کہ مطابقت کی صورت پیدا ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ فقہ آئمہ کے بظاہر خلاف نظر آنے والی احادیث، بلکہ قرآنی آیات کی بھی عملاً تاویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس سے شعوری یا لاشعوری طور پر قبولیت حدیث میں ان کے ہاں محدثین کرام رحمہ اللہ کے بالمقابل زیادہ حساسیت کا رویہ نظر آتا ہے۔ قبولیت حدیث کے باب میں محدثین کرام رحمہ اللہ کی طرف سے پیش کردہ اصول خمسہ کے اوپر فقہائے احناف رحمہ اللہ کی طرف سے پیش کردہ مزید درایتی اصولوں کے اضافہ کے پیش نظر بس یہی چیز ہے جسے مثبت تناظر میں بیان کیا گیا۔

اجتہادات سلف کی سالمیت کے ضمن میں متاخرین علمائے احناف کے بارے میں بعض مکاتب فکر کا یہ خیال کہ علمائے احناف کے ہاں قبولیت حدیث کی شرائط کو دیکھ کر استخفاف حدیث کا گمان ہوتا ہے، صحیح نہیں۔ ہمارے خیال کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور ان کے مخلص تلامذہ کا قطعاً یہ مقصد نہیں تھا کہ قبولیت حدیث کے سلسلہ میں ایسے اصول وضع کیے جائیں جن سے حدیث رسول ﷺ کا استخفاف ہوتا ہو یا ان مقرر کردہ اصولوں کو سنت رسول ﷺ پر ترجیح دی جائے۔ یہ ہمارا ان کے بارے میں حسن ظن ہے، کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ نے اپنے ایک معروف مقولہ میں خود اس غلط بنیاد کی بیخ کنی فرمادی ہے۔

○ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث فهو مذهبي^۵

”جب صحیح حدیث کسی مسئلہ میں آجائے تو میری رائے وہی ہے جو حدیث میں ہے۔“

◎ اس سلسلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کا بہترین دفاع کرتے ہوئے علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور ان کے اصحاب کے زمانہ میں عراق بدعات، خواہشات پر مبنی باطل نظریات اور سیاسی و کلامی فرقوں کے مابین سخت کشمکش کی آماجگاہ بنا ہوا تھا اور اس میں جھوٹ زوروں پر تھا۔ حتیٰ کہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث بھی اس سے محفوظ نہ رہی تھیں اور ان احادیث کی چھان پھٹک کرنا، ان کے راویوں کے حالات معلوم کرنا اور ان کی سندوں پر غور و فکر کر کے صحیح احادیث کو ضعیف اور موضوع احادیث سے الگ کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس لیے ان حضرات نے اپنا زیادہ تر اعتماد قرآن کریم پر رکھا جو قطعی الثبوت تھا اور اس کے ظواہر و عموماً پر انہوں نے کوئی پابندی نہ لگائی۔ اس کے بعد انہوں نے اخبار آحاد کو، جو انہیں ملیں، قرآن پر پیش کیا۔ اگر انہیں اس کے خلاف نہ پایا تو انہیں قبول کر لیا اور ان پر اپنے مسائل کی بنیاد رکھی، بغیر اس کے کہ وہ ان کی سندوں پر بھی غور کرتے اور ان کے راویوں کے حالات بھی معلوم کرتے۔ یہ کام یقیناً انہوں نے احتیاط اور تقویٰ کے پہلو سے سرانجام دیا۔ مبادا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف کوئی ایسی حدیث منسوب کر دیں جو قرآن کریم کے خلاف ہو۔ اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائے اور ان کی محنتوں کو درجہ قبولیت بخشے کہ وہ ان حالات میں یہی کر سکتے تھے اور یہی انہوں نے کیا۔ وہ معذور تھے اور ان کے اجتہاد کا انہیں یقیناً اجر ملے گا۔ اگر صحیح ہوا تو دہرا اجر اور اگر غلط ہوا تو اکہرا اجر!“^۶

امام صاحب اور ان کے تلامذہ رحمہم کو استخفاف حدیث کے الزام سے بری قرار دیتے ہوئے بعد ازاں علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ نے واضح فرمایا ہے کہ فقہ حنفی سے انتہاء درجہ عقیدت کا پہلو صرف بعض متاخرین علماء میں پایا جاتا ہے۔

◎ اس سلسلہ میں علامہ موصوف رحمہ اللہ مزید رقم طراز ہیں:

”ان (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے جو پیروکار بعد میں آئے (چوتھی اور پانچویں صدی میں) اور انہوں نے ان سے منقول فروعی مسائل سے فقہ کے اصول نکالے، انہوں نے اگرچہ امام بخاری اور دوسرے محدثین کی سخت محنت کی بدولت تمام احادیث کو جمع شدہ پایا بلکہ یہ پایا کہ ان کے راویوں کے حالات کتابوں میں درج کر دیے گئے تھے اور صحیح احادیث کو ضعیف احادیث سے الگ کر کے بیان کر دیا گیا تھا۔ انہوں نے محدثین کی ان کاوشوں کی کوئی قدر نہ کی، بجائے اس کے کہ وہ ان کی روشنی میں اپنے بڑوں کی معذوری میں کی جانے والی کوتاہیوں کی تلافی کرتے، انہوں نے ان سے منقول فروعی مسائل کو نصوص کا درجہ دے دیا اور اپنے بنائے ہوئے اصولوں میں سے اگر کسی چیز ان سے متضاد پایا تو اسے ایسی شکل دے دی کہ وہ ان سے متضاد نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت حال میں اگر ان کے بہت سے اصول رسول اللہ ﷺ سے انتہائی چھان پھٹک کے ساتھ منقول صحیح احادیث کے خلاف پڑیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، لیکن انہوں نے اپنے اس اصول پر اعتماد کرتے ہوئے ایسی بہت سی احادیث پر عمل چھوڑ دیا۔“^۷

جیسا کہ عاصم حداد رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے عین اس رویہ کی عکاسی کرتے ہوئے ان سے کئی صدیاں قبل گزر جانے والے معروف عالم دین علامہ کرنی رحمہ اللہ (م ۳۴۰ھ) مذہب حنفی کی صحت کا یقین کامل رکھتے ہوئے تحقیق حدیث نبوی ﷺ کا ایک عمومی درایتی اصول یوں لکھتے ہیں:

كل اية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ^۸

”قرآن کریم کی جو آیت کریمہ یا نبی اکرم ﷺ کی جو حدیث ہمارے حنفی حضرات کی رائے کے خلاف ہوگی اسے منسوخ سمجھا جائے گا

یا اس کی تاویل کی جائے گی۔ (تاکہ وہ مفہوم کے اعتبار سے حنفی مذہب کے موافق ہو جائے)“

ذیل میں ہم کوشش کرتے ہیں کہ فقہائے احناف رحمہ اللہ کے پیش کردہ اصول درایت کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کا اصولی محاکمہ بھی کریں اور ان مثالوں کا جائزہ لیں جو ان کے اصول درایت پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے مردود قرار پائی ہیں۔

① مخالف قرآن روایات

فقہائے احناف رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ جب اخبار آحاد قرآن کریم کے عموماً اور ظواہر کے خلاف پڑتی ہوں تو قرآن کریم کو قبول کیا جائے گا، جبکہ اخبار آحاد ناقابل عمل قرار پائیں گی، کیونکہ قرآن کریم قطعی الثبوت ہے اور اس کے عموماً و ظواہر بھی قطعی الدلالة ہیں، جبکہ اس کے برعکس اخبار آحاد ظنی الثبوت اور ظنی الدلالة ہیں۔ لہذا قطعی کو ظنی پر ترجیح دی جائے گی۔

⑤ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) اس اصول کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا وحجة للعمل به عاما كانت الآية أو خاصا نصا أو ظاهرا عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا^۱
 ”اگر حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو تو ہمارے نزدیک وہ قابل قبول اور عمل کے لیے حجت نہیں ہو سکتی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، ظاہر ہو یا نص۔ ہم بتا چکے ہیں کہ کتاب اللہ کے عام حکم کو خبر واحد کی بنا پر خاص کرنا یا اس کے ظاہری مفہوم کو خبر واحد کی وجہ سے کسی مجازی معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

فقہائے اسلام رحمہ اللہ کے اقوال کی روشنی میں کتاب و سنت کو دیکھا جائے تو ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم صرف علامہ ابوعلی نظام الدین الشاشی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب أصول الشاشی پر ایک نظر ڈال لیں تو معلوم ہو جائے گا کہ صحیح احادیث اور فقہ امام میں موافقت پیدا کرنے کے لیے کتنی جدوجہد کی گئی ہے۔

⑤ علامہ الشاشی رحمہ اللہ بحث حکم الخاص من الكتاب میں رقمطراز ہیں:

حكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة^۲
 ”کتاب اللہ کے حکم خاص پر لامحالہ عمل واجب ہے۔ اگر کوئی خبر واحد یا قیاس اس کے متعارض ہو، تو کتاب پر عمل ہوگا۔“

اس اصل وقاعدہ کے مطالعہ سے تین امور سامنے آئے ہیں:

- ① قرآن کریم نے سنت میں وارد امر کو واجب قرار نہیں دیا ہے۔
- ② سنت میں وارد امر، جو قرآن میں موجود نہیں، اگر واجب قرار پایا تو قرآن کا نسخ لازم آئے گا۔
- ③ سنت کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز نہیں۔

ان تینوں مقدمات کے ذریعہ انہوں نے بہت سے مسائل کو ساقط الاعتبار قرار دے دیا ہے، جن کا وجوب صرف سنت سے ثابت ہے۔ جیسے قراءة الفاتحة اور اعتدال و طمانینت فی الصلوة وغیرہ۔

واضح رہے کہ اگر کسی مسئلہ پر قرآن دلالت نہیں کر رہا ہے، لیکن سنت کی دلالت موجود ہے تو اس سے قرآن کا نسخ لازم نہیں آئے گا، بلکہ یہ ایک زائد حکم ہوگا جس کی اطاعت ضروری ہے۔ ورنہ سنت رسول ﷺ کا اکثر حصہ متروک العمل ہو جائے گا، کیونکہ معترض فوراً کہہ

دے گا کہ یہ حکم چونکہ قرآن کے حکم پر زائد ہے اس لئے قابل قبول اور قابل عمل نہیں۔

◎ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اسی صورت حال کے پیش نظر صدیوں قبل فرمادیا تھا:

«أَنَا أَوْتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانٌ عَلَى أُرَيْكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحْلُوهُ ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ»^{۱۴}

”مجھے قرآن اور قرآن کے ساتھ اس کا مثل دیا گیا ہے۔ ہوشیار رہنا، قریب ہے کہ ایک زمانہ آئے گا کہ ایک آسودہ آدمی اپنے تکیہ پر ٹیک لگا کر تکبر سے کہے گا کہ تم صرف قرآن کی پابندی کرو، جو اس میں حلال ہو اسے حلال سمجھو اور جو اس میں حرام ہے صرف اسے حرام سمجھو۔“

◎ نبی کریم ﷺ کی دوسری حدیث ہے:

«تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّتِي ، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرْدَا عَلَى الْحَوْضِ»^{۱۵}

”میں دو چیزیں تمہارے درمیان چھوڑ کر جا رہا ہوں۔ ان دونوں پر عمل کرنے کے بعد تم کبھی گمراہ نہ ہو گے: کتاب اللہ اور میری سنت! یہ دونوں روز قیامت ایک ساتھ میرے پاس حوض پر آئیں گے۔“

◎ قرآن کریم کے ساتھ سنت رسول ﷺ کی تین حالتیں ہیں:

① من جملہ وجوہ سنت قرآن کے موافق ہو۔

② سنت قرآن کی تفسیر و توضیح ہو۔

③ سنت میں کسی امر کا ایجاب یا اس کی تحریم ہو اور قرآن اس بارے میں خاموش ہو۔

ان تینوں حالات میں سنت قرآن سے متعارض نہیں ہوتی۔ جو حکم سنت میں زیادہ ہے وہ بھی اسی طرح واجب العمل ہے جس طرح کی قرآن کریم کا کوئی حکم واجب العمل ہوتا ہے۔

◎ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^{۱۶}

”جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔“

خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور ان دونوں کے عموماً و ظواہر کے خلاف بھی نہ ہو۔ اس لئے ضروری ہوا کہ خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کیا جائے۔

اگر سنت کے ذریعہ کتاب اللہ پر زائد حکم کو رد کیا گیا تو کئی احادیث صحیحہ کا ترک لازم آئے گا۔ جیسے حدیث: «النَّهْيُ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَتِهَا وَخَالَتِهَا فِي النِّكَاحِ»، حدیث: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» اور حدیث کریمہ «مِيرَاثُ الْجَدَّةِ» وغیرہ، کیونکہ یہ احکام صرف سنت سے ثابت ہیں اور قرآن میں موجود نہیں۔

ایک طرف تو قرآن اور سنت صحیحہ میں تعارض پیدا کر کے سنت کو رد کیا جاتا ہے، تو دوسری طرف بہت سے مسائل میں مختلف فیہ اور ضعیف احادیث بلکہ قیاس و رائے سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اگر سنت صحیحہ کے ذریعہ ثابت شدہ حکم سے قرآن کا نسخ ثابت ہوتا ہے، تو قرآن کریم کے مقابلہ میں مختلف فیہ اور ضعیف احادیث سے استدلال کیوں کیا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کو جس طرح قرآن کی تفسیر و توضیح کی اجازت دی ہے وہیں آپ کو ابتدائی طور پر

کسی امر کو شریعت کا درجہ دینے کا منصب بھی عطا فرمایا ہے۔ لہذا آپ کے کسی بھی حکم کی قرآن اجمالی طور پر تصدیق کرتا ہے۔

◎ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^{۱۷}

”رسول جو تمہیں دیں اسے لے لو اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ۔“

اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے سلف صالحین حدیث و سنت کی تصدیق کیا کرتے تھے۔ سلف صالحین میں کسی سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے کسی صحیح حدیث کے بارے میں کہا ہو کہ ”چونکہ اس کا حکم قرآن میں موجود نہیں اس لیے وہ قابل عمل نہیں۔“ ان کے دلوں میں نبی کریم ﷺ کا مقام اور سنت رسول ﷺ کی عظمت اس سے کہیں زیادہ تھی۔^{۱۸}

◎ تعجب کی بات یہ ہے کہ ان میں بعض حضرات اپنے اس اصول پر استدلال ایک ضعیف بلکہ موضوع حدیث سے کرتے ہیں، جس میں نبی کریم ﷺ کی نسبت سے نقل کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا:

”تمہیں میری طرف سے اگر کوئی بات پہنچے تو اسے اللہ کی کتاب پیش کرو، اگر وہ اللہ کی کتاب کے مطابق ہو تو وہ میری ہی بات ہوگی اور اگر اس کے مطابق نہ ہو تو میری بات نہ ہوگی۔“^{۱۹}

امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کے ساتھی عبدالرحمن بن مہدی رحمہ اللہ (م ۱۹۸ھ) نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ یہ ایک جھوٹی اور من گھڑت روایت ہے، جسے بعض الحاد پسند لوگوں نے شریعت کا مذاق اڑانے کے لیے وضع کیا تھا۔ مزید برآں اس کا باطل ہونا خود اس کی عبارت سے واضح ہے۔^{۲۰}

علمائے احناف چونکہ اس بارے میں منفرد ہیں کہ وہ اس کے تمام ظواہر اور عموماً کو قطعی الدلالة مانتے ہیں، اس لئے وہ خبر واحد سے قرآن پر کسی طرح کا اضافہ ماننے کے لئے تیار نہیں۔ ان کے علاوہ یہ بات کسی دوسرے فقیہ نے نہیں کی۔

◎ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”یہ بات بذات خود عقل صریح اور دنیا کی ہر زبان کے قواعد کے اعتبار سے متضاد ہے۔“^{۲۱}

اپنے اس اصول پر اعتماد کرتے ہوئے انہوں نے ایسی بہت سی روایات کو چھوڑ دیا ہے جو کہ اپنے اسناد کے اعتبار سے انتہائی پختہ و قطعی اور اپنے مضامین کے اعتبار سے انتہائی واضح و صریح ہیں اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو کہ کتاب اللہ کے بعد روئے زمین پر صحیح ترین کتابوں (بخاری و مسلم) سے منقول ہیں۔

✽ جب ایک روایت صحت سند سے ثابت ہو جاتی ہے تو اس کے ذریعے قرآن پر اضافہ کیوں ناممکن ہے؟ معنی میں تو دونوں روایات یکساں اہمیت کی حامل ہیں اور ثبوت میں بھی قطعی ہیں (یہ اور بات ہے کہ ثبوت میں ایک کی قطعیت دوسرے کی قطعیت سے بڑھ کر ہے)، تو قرآن پر سنت سے اضافہ یا قرآن مجید کی خبر واحد سے تخصیص و تنقید کے جائز نہ ہونے کی کیا دلیل ہے؟ پھر تخصیص و تنقید کیلئے بھی یہ خصوصی اور منفرد شرط عائد کرنا کہ عام و خاص اور مطلق و مقید کا ایک ہی مقام پر آنا ضروری ہے، ورنہ تنقید و تخصیص بھی نسخ کی ایک قسم ہوگی! کیا آپ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ شریعت کا تقریباً مکمل حصہ منسوخ ہو چکا ہے اور ضروری تھا کہ قرآن و حدیث کی روایت کی بس ایک سند ہوتی تاکہ ان کا اجتماع ایک موقع پر ہو سکے۔ دنیا کے لحاظ سے بھی یہ اصول سراسر غیر مناسب ہے۔

جس دور میں ہماری عدالتیں کافی حد تک انصاف دینے کی کوشش کرتی تھیں اس دور میں کئی ایسی مثالیں موجود ہیں کہ پولیس مجرم کو

اس کی مجرمانہ تقریر یا توہین عدالت سے متعلق اس کے بیان کو کیسٹ کی حتمی صورت میں پیش کرتی تھی، توجہ کیسٹ کی مکمل ریکارڈنگ کو سن کر فیصلہ یہ کرتا تھا کہ فلاں جملے کا مفہوم ظاہر اتنا بڑا ہی سخت و مجرمانہ ہے، لیکن اس سے اگلی و پچھلی کلام کو سن کر یہ متعین ہو جاتا ہے کہ جرم کی کیفیت اتنی سنگین نہیں جتنی کہ پیش کی جا رہی ہے۔ گویا شریعت کا کوئی مسئلہ قرآن کی ایک آیت یا صرف ایک حدیث سامنے رکھ کر نکالنا بالکل غلط ہے۔

قرآن و سنت کے باہمی گہرے تعلق کے وجہ سے ہی رائج قول کے مطابق دونوں کا ایک دوسرے سے نسخ مطلقاً جائز ہے۔ اس سلسلے میں نہ ہی خبر واحد کا فرق ہے اور نہ ہی خبر متواتر کا۔ اس کی ایک قوی دلیل یہ بھی ہے کہ جو لوگ قباء میں نماز پڑھ رہے تھے فقط آنے والے ایک فرد کی اطلاع سے انہوں نے کعبہ کی طرف اپنا رخ پھیر لیا اور نبی کریم ﷺ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ اور ایسا کیوں نہ ہو کہ جب ایک سنت صحیح سند سے ثابت ہو جائے، تو اپنے سے ثبوت میں قوی تر روایت کے معنی کو اس لئے منسوخ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے کہ معنی کے اعتبار سے وہ بھی ظنی ہی ہے۔ اس سلسلے میں اگر کوئی چیز مانع ہے تو وہ کیا ہے؟

مخالف قرآن روایات اور ان کا تجزیہ

اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہم اللہ کی طرف سے جن احادیث نبویہ اور فقہ امام میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند احادیث کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

مثال نمبر ۱

جامع ترمذی میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يَصِلُ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»^{۲۲}

”جو آدمی اپنی شرمگاہ کو چھوئے اسے چاہئے کہ وہ وضو کرے۔“

اعتراض

◎ علامہ سرحسی رحمہ اللہ (م ۱۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

”یہ روایت قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید میں مسجد قبا کے نمازیوں کی تعریف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَنَبَّهُوا﴾^{۲۳}

”اس میں ایسے مرد ہیں جو پسند کرتے ہیں کہ خوب طہارت کریں۔“

مراد اس آیت سے یہ ہے کہ پانی سے استنجا کریں، ظاہر ہے کہ پانی سے استنجا شرمگاہ کو ہاتھ لگائے بغیر نہیں ہو سکتا، چونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عمل کو طہارت حاصل کرنے سے تعبیر کیا ہے، جبکہ مذکورہ حدیث میں اس کے برخلاف مس ذکر کو نقض طہارت کا سبب قرار دیا گیا ہے، اس لئے یہ حدیث ناقابل عمل ہے۔“^{۲۴}

جواب

قرآنی آیت اور حدیث رسول ﷺ میں عدم فہم کے سبب امام سرحسی رحمہ اللہ (م ۱۴۹۰ھ) دونوں میں فرق کو نہیں سمجھ سکے اور حدیث کو قرآن کریم کے منافی کہہ کر اسے ناقابل عمل قرار دے دیا، حالانکہ استنجا کی حالت میں مس ذکر پانی کے ساتھ مل کر طہارت کا باعث

بنتا ہے۔ اسی پر اہل قباء کا عمل تھا۔ پانی کے بغیر مس ذکر کو کوئی بھی طہارت سے تعبیر نہیں کرتا اور حدیث رسول ﷺ میں لمس ذکر کو پانی کے بغیر طہارت کے منافی قرار دے کر اس سے وضوء کا حکم دیا گیا ہے، لہذا دونوں میں کوئی مناقضہ نہیں ہے تو حدیث رسول قابل عمل ہے۔ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کے بقول اگر مس ذکر پانی کے بغیر بھی طہارت کا سبب بنتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء کرنے کے بعد اس عمل کو قصداً بار بار کیا جائے، تاکہ طہارت زیادہ بہتر طریقہ سے ہو جائے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، بلکہ استنجاء کی حالت میں شرمگاہ کا چھونا بھی ضرورت کے لئے ہے، اسی لئے استنجاء کرتے ہوئے دایاں ہاتھ استعمال کرنے سے روکا گیا ہے اور استنجاء سے فراغت کے بعد بائیں ہاتھ کو بھی مٹی وغیرہ سے مل کر دھونا رسول اللہ ﷺ کے عمل سے ثابت ہے۔ بنا بریں مس ذکر نہیں بلکہ پانی کا استعمال طہارت کا باعث ہے اسی لئے پانی کو قرآن کریم میں طہور کہا گیا ہے۔

مثال نمبر ۲

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ ایسی عورت کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب نہیں جس کو تین طلاقیں دی گئی

ہوں۔^{۲۵}

اعتراض

○ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

”یہ آیت قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾، جس سے معلوم ہوا کہ نفقہ خاوند کے ذمہ ہے، لہذا مذکورہ حدیث کو عمل کے لیے قبول نہیں کیا جاسکتا۔“^{۲۶}

جواب

مذکورہ حدیث کے خلاف قرآن ہونے کا دعویٰ مسئلہ کی حقیقت سے ناواقفیت کی دلیل ہے، کیونکہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث کا تعلق مطلقہ متوتہ سے ہے جس پر خاوند کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا اور اس کے لئے واقعی کوئی نفقہ نہیں ہے۔ جبکہ قرآنی آیت کریمہ میں مطلقہ رجعیہ کا ذکر ہے، جس پر خاوند کا حق زوجیت باقی ہوتا ہے۔ اسی لئے ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ سے اسے اپنے ساتھ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے لئے خاوند کے ذمہ نفقہ سکنی ہے۔ لہذا حدیث رسول قرآن کریم کے خلاف نہیں ہے۔

مثال نمبر ۳

صحیح مسلم میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا۔^{۲۷}

اعتراض

○ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

”روایت کتاب اللہ کے اس حکم کے منافی ہے: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^{۲۸}
”اور تم گواہ بناؤ اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو“ اس لئے ناقابل قبول ہے۔“

○ امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ھ) کہتے ہیں:

إنها لو وردت من طريق مستقيمة تقبل أخبار الأحاد في مثلها وعريت من ظهور نكير السلف على

رواتها وأخبارهم إنها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد^{۲۹}

”یہ روایت اگر ایسی صحیح سندوں سے بھی مروی ہوتی جن کے ساتھ اخبار آحاد قابل قبول ہوتی ہیں اور اس کے راویوں پر سلف نے اعتراض بھی نہ کیا ہوتا اور نہ یہ کہا ہوتا کہ یہ طریقہ بدعت ہے تب بھی اس کو قرآن کریم کی نص کے مقابلے میں پیش کرنا درست نہیں تھا، کیونکہ اخبار آحاد کی بنیاد پر کتاب اللہ کے حکم کی خلاف ورزی جائز نہیں ہے۔“

جواب

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) مسئلہ ہذا میں قرآنی آیت کا مفہوم متعین نہیں کر پائے اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف قرآن ہونے کا دعویٰ کر دیا، حالانکہ آیت قرآنی کا خطاب فیصلے کرنے والے مجوں سے نہیں ہے بلکہ ارباب حقوق سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کریمہ کی روشنی میں مالی معاملات میں قرض دینے والوں کو اپنے حق کی حفاظت کے لئے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لینے کا حکم ہے، اگرچہ بوقت نزاع عدالت میں گواہی دینے کے لئے یہ طریق کار اختیار کیا جاتا ہے لیکن قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے کہیں بھی فیصلہ کرنے والے مجوں کو اس بات کا پابند نہیں بنایا کہ وہ ہمیشہ دو گواہوں کی گواہی پر ہی فیصلہ کر سکتے ہیں۔ دیگر علمائے احناف کی طرح امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) کی مشکل بھی دراصل وہ اصول ہے جسے وہ ان لفظوں سے ذکر کرتے ہیں:

والزيادة على النص كالنسخ عندنا^{۳۰}

”حدیث سے قرآن پر زائد حکم داخل کرنا اسے منسوخ کر دینے کے مترادف ہے۔“

حالانکہ نسخ کی حقیقت تو یہ ہے کہ نص قرآنی ایک چیز کو ثابت کرے اور حدیث نبوی اس کی نفی کر دے یا اس کے برعکس قرآنی نص سے ایک چیز کی نفی ہو رہی ہو اور حدیث آ کر اسی چیز کا اثبات کر دے، تو اسے نسخ سے تعبیر کرنا چاہئے لیکن قرآن کریم ایک حکم سے خاموش ہو اور حدیث اسے بیان کرے تو اسے نسخ، کہنا کسی طور پر قابل فہم نہیں۔

◎ امام ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۵۱ھ) نے الطرق الحکمیہ ص ۶۶، ۶۷ پر اس موضوع پر بڑی طویل اور نفیس بحث کی ہے۔ وہ

فرماتے ہیں:

ومن ذلك أنه يجوز للحاكم الحكم بشهادة الرجل الواحد اذا عرف صدقه في غير الحدود ولم يوجب الله على الحكام ان لا يحكموا إلا بشاهدين أصلاً وإنما أمر صاحب الحق ان يحفظ حقه بشاهدين أو بشاهد وامرأتين وهذا لا يدل على ان الحاكم لا يحكم بأقل من ذلك بل توحكم النبي صلی اللہ علیہ وسلم بالشاهد واليمين وبالشاهد فقط

”حدود کے سوا دیگر مقدمات میں ایک معروف سچے گواہ کی گواہی پر جج فیصلہ کر سکتا ہے، اللہ تعالیٰ نے حکام پر یہ چیز فرض نہیں کی کہ وہ ہر صورت میں دو گواہوں کی گواہی پر ہی فیصلہ کریں، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے مدعی کے ذمے یہ چیز عائد کی ہے کہ وہ اپنے حق کے ثبوت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو پیش کرے تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جج دو گواہوں سے کم کی گواہی پر فیصلہ نہیں کر سکتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور اس کے ساتھ مدعی کے حلف یا فقط ایک گواہ کی شہادت پر بھی فیصلہ کیا ہے“

◎ وہ مزید فرماتے ہیں:

”بعض دفعہ حج قرعہ اندازی یا قیافہ کی بنیاد پر فیصلہ کرتا ہے۔ اسی طرح قتل کے مقدمات میں قسامہ کے ذریعے فیصلہ کرتا ہے، کبھی وہ اثاثہ بیت یا اثاثہ دکان کے بارے میں قرینہ حال کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے۔ گواہ اور مدعی کی قسم کی بنیاد پر فیصلے کو خلاف قرآن مان لیا جائے تو کیا قرعہ اندازی، قیافہ، قسامت وغیرہ کی بنیاد پر ہونے والے فیصلوں کو بھی خلاف قرآن کہہ کر رد کر دیا جائے گا؟ کیونکہ ان کا ذکر بھی قرآن کریم میں نہیں بلکہ سنت رسول میں ہے۔“^{۵۱}

◎ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) مزید فرماتے ہیں:

والقضاء باليمين مع الشاهد ليس يخالف حكم الله بل هو موافق لحكم الله إذ فرض الله تعالى طاعة رسوله، فعن الله سبحانه قبلت كما قبلت عن رسوله^{۵۲}

”ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ قطعاً قرآن کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایک لحاظ سے قرآن کے عین مطابق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کی اطاعت فرض کر دی ہے آپ جب رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی اطاعت کرتے ہیں تو درحقیقت آپ اللہ تعالیٰ کا حکم بجالاتے ہیں۔“

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

◎ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

”حقیقت یہ ہے کہ اپنے اور اصولوں کی طرح اس اصول کو توڑنے میں بھی یہ لوگ سب سے آگے ہیں کیونکہ انہوں نے نبی سے وضو ہونے، وتر کے واجب ہونے، مہر کے دس درہم سے کم نہ ہونے، نماز میں قہقہہ سے نماز اور وضو دونوں کے باطل ہو جانے، نماز جمعہ کے لئے مصر جامع کی شرط ہونے، جس کا امام ہو تو اس کے مقتدی کے لئے کفایت قراۃ الفاتحہ اور نکاح میں دو گواہوں سے ضروری ہونے سے متعلق اکثر روایات کو قبول کیا ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ جس حدیث میں نکاح میں دو گواہوں کے ہونے کا ذکر ہے اس میں دو گواہوں ہی کا ذکر نہیں بلکہ ولی اور دو عادل گواہوں کا بھی ذکر ہے۔ اس حدیث کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ اس کی رو سے نکاح میں صرف دو گواہ شرط نہیں اور ان کے عادل ہونے کی بھی کوئی شرط نہیں خواہ وہ فاسق ہی ہوں اور ولی کا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے تو انہوں نے اسی اصول پر پیچھا چھڑا لیا تھا کہ « لا نکاح الا بولی » کی روایت قرآن پر اضافہ ہے۔“

◎ علامہ محمد عاصم الحداد رحمہ اللہ اپنی کتاب ’اصول فقہ پر ایک نظر‘ میں لکھتے ہیں:

”علاوہ ازیں انہوں نے کچھ اور احادیث کو بھی قبول کیا ہے، جن کے قبول کرنے میں دوسرے بھی ان کے ساتھ شریک ہیں۔ (اور وہ اس لیے کہ یہ محدثین کرام رحمہم اللہ کی شرائط کے مطابق قابل قبول ہیں) جیسے پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کی حرمت، موزوں پر مسح کے جواز، دانتوں والے درندوں اور پنچوں والے پرندوں کی حرمت، قاتل کے وارث نہ بن سکنے، رضاعت سے ان تمام رشتوں کا محرم بن جانے، جو خون کی وجہ سے محرم ہیں اور حیضہ عورت کی نماز نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے سے متعلق احادیث، حالانکہ یہ تمام احادیث بھی ان کے اصول کی رو سے قرآن کریم پر اضافہ ہیں۔“^{۵۳}

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اپنی کتاب اعلام الموقعین ۲/۲۶۲ میں اس مضمون سے متعلق فقہائے احناف رحمہم اللہ کے ۵۲ دلائل اور شبہات نقل کر کے ان کا کافی و شافی جواب دیا ہے۔

⑤ سنت مشہورہ کے خلاف روایت

فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ کا دوسرا بنیادی درایتی اصول یہ ہے کہ اخبار آحاد اپنے ظاہر ہی سے سنت مشہورہ کے خلاف معلوم ہو رہی ہوں تو ان اخبار آحاد پر عمل نہیں کیا جائے گا اور مشہور احادیث کو قبول کیا جائے گا۔ سنت مشہورہ سے ان کی مراد اصول حدیث کی اصطلاح ’خبر

مشہور نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ 'سنت مشہورہ' ہے جو ان کے آئمہ کرام رحمہم اللہ کے قبول و اختیار کی وجہ سے 'مشہور بن گئی ہو، اور اس سے تابعین کے دور تک کے لوگ مراد ہیں۔^{۳۴}

سنت مشہورہ کی تعریف علمائے احناف کے ہاں یہ بھی ہے کہ وہ مطلق طور پر زبان زد عوام ہو جائے، خواہ اس کی سند سرے سے موجود ہی نہ ہو۔^{۳۵}

اصول کا تنقیدی جائزہ

تجب کی بات تو یہ ہے کہ متاخرین علمائے احناف کے ہاں مندرجہ بالا اصول دراصل حدیث نبوی کے قبول کرنے کی شرط کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اگر ہم محدثین کرام رحمہم اللہ کے مصطلح الحدیث میں قبول حدیث کے لیے اصول حدیث کا جائزہ لیں یا ان کی اصطلاحات کو پڑھیں تو وہاں 'خبر مشہورہ' سے مراد وہ نہیں، جس کو علمائے احناف 'سنت مشہورہ' کے لفظ سے تعبیر کر رہے ہیں، حالانکہ دیانت دارانہ بات تو یہ ہے کہ اصول حدیث پر بات کرنے کے لیے اسی فن میں مروجہ اصطلاحات کو ان کے صحیح محل میں استعمال کیا جانا چاہیے، اور دوسری اہم بات یہ ہے کہ خود علمائے احناف کے ہاں 'سنت مشہورہ' کی کوئی ایک متعین تعریف مقرر نہیں کی گئی ہے کہ جس کو خبر آحاد کے قبول و رد کی کسوٹی بنایا جاسکے۔

واضح رہے کہ متاخرین علمائے احناف کی سنت مشہورہ کا تعلق حس و خبر سے نہیں، جبکہ روایت و حدیث اور اس کے نقد و درایت کا کلی معیار حواس خمسہ سے حاصل ہونے والی خبر پر ہے، چنانچہ سنت مشہورہ اور تواتر عملی جیسی اصباح فقہ اور حدیث کے آپس میں اختلاط کے باعث پیدا ہوئی ہیں۔ عرف و تعامل اصول فقہ اور علم فقہ کا موضوع ہیں، چنانچہ تواتر عملی کے بارے میں یہ کہنا کہ اس سے مراد وہ سنت ہے جسے یوں روایت کیا گیا ہو کہ بغیر کسی اختلاف کے چودھ صدیوں سے لوگوں کے عمل میں رائج چلی آرہی ہو، درست نہیں ہے۔ اسی طرح محدثین کرام رحمہم اللہ کے برخلاف متاخرین علمائے احناف نے خبر مشہورہ کا جو مختلف تصور پیش کیا ہے، وہ بھی درست نہیں کیونکہ احناف کے ہاں 'مشہور' کی تعریف کے ضمن میں اوپر گزر چکا ہے کہ ان کے ہاں 'مشہور' کا اطلاق ان روایات پر ہوتا ہے، جو مطلق طور پر لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہو گئی ہوں، چاہے ان کی سرے سے کوئی سند نہ ہو۔ وہ اسے تواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم سمجھتے ہیں، جس سے ان میں سے بعض کے نزدیک علم یقین حاصل ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک علم طمانیت۔^{۳۶}

خبر مشہورہ کے بارے میں یہ سب تصورات ناقابل قبول ہیں، کیونکہ شہرت کا تعلق حس سے نہیں، چنانچہ یہ 'سنت مشہورہ' صرف علمائے احناف کے نزدیک ہی حجت ہے، محدثین کرام رحمہم اللہ اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ محدثین کے نزدیک 'مشہور' کوئی اصطلاح نہیں بلکہ یہ صرف فقہ حنفی کی ضرورت ہے، حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے ہاں 'شہرت' مل جانے کا کوئی احتیاج نہیں۔

واضح رہے کہ علمائے احناف قرآن کریم کی طرح 'درایت' یا 'شدت احتیاط' کے نام پر اخبار آحاد سے 'سنت مشہورہ' پر بھی ہر قسم کے اضافے کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے ہاں قرآن کریم کی مثل 'سنت مشہورہ' کی دلالت بھی قطعی ہوتی ہے۔ علمائے احناف کا یہ رویہ سراسر غیر معقولیت اور عدم انصاف پر مبنی ہے کہ اگر قرآن یا 'سنت مشہورہ' پر کوئی شے بطور تخصیص یا تنقید اضافہ کر سکتی ہے تو وہ صرف ان کی خاص اصطلاح 'سنت مشہورہ' ہے۔

◎ علامہ عاصم الحداد رحمہم اللہ اس رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ہمیں کہنے دیجیے کہ یہ کام (یعنی تخصیص و تنقیذ) اگر نہیں ہو سکتا تو ان احادیث سے نہیں ہو سکتا، جو ان کے آئمہ سے منقول نہیں، چاہے وہ (احادیث) محدثین کرام رحمہ اللہ کی معقول اور فطری شرائط کے لحاظ سے صحت کے کتنے ہی بلند مقام پر پہنچی ہوں۔“

ہمارا تبصرہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس روایت کو محض لوگوں کے ہاں شہرت مل جانے کی وجہ سے قطعی الدلالة کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، اس کا کوئی معیار بھی ہونا چاہیے۔ اگر اس کا جواب یہ دیا جائے کہ چونکہ ایسی روایات علمائے احناف کے ہاں ’مشہور‘ ہیں اور یہی ان کی قبولیت اور قطعیت کا معیار ہے، لہذا جو حدیث علمائے احناف کے ہاں شہرت کی حامل ہوگی وہ مقبول قرار پائے گی اور جو حدیث ’شہرت‘ کی اس ترازو پر پورا نہ اترے گی، اس کو خبر آحاد قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا، تو عین ممکن ہے کہ کل کلاں کوئی دوسرا شخص اپنے پسندیدہ مسلک کے ترویج و اشاعت کے لیے یہی معیار قائم کر لے کہ جو حدیث ہمارے امام کے ہاں مقبول یا مشہور ہے، اس کو ہم مقبول خیال کریں گے اور جن احادیث کی طرف ہمارے آئمہ نے کوئی توجہ مبذول نہیں کی تو ایسی تمام روایات کو ہم بھی درخور اعتنا نہیں سمجھیں گے، تو اس طرح سے مجموعہ احادیث ایک ایسا بازیچہ اطفال بن جائے گا جس میں ہر شخص اپنے من پسند مسلک اور مذہب کے استحکام اور دفاع کے لیے احادیث نبویہ کو کھیل تماشا بنا لے گا۔ معاف کیجیے کہ اس طرح ہر شخص اپنے اپنے مختار مذہب کا دفاع تو کر سکتا ہے، لیکن اگر کوئی مذہب اس لائق نہیں کہ اس کا دفاع کیا جائے یا اس کی بالادستی تسلیم کروانے کے لیے کوئی تگ و دو کی جائے تو وہ صرف مذہب حدیث ہوگا، کیونکہ اس صورتحال میں مقرر کردہ قواعد یا اصول حدیث نبویہ کی خدمت کے لیے نہیں، بلکہ مذاہب آئمہ کی صحت ثابت کرنے اور ’مذہب حدیث‘ پر ان کو فوقیت دینے کے لیے ہوں گے۔

سنت مشہور کے مخالف روایات اور ان کا تجزیہ

اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہ اللہ کی طرف سے جن احادیث اور فقہ امام کے مابین موافقت کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

مثال نمبر ۱

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ترکھور کے عوض میں خشک کھجور کی بیج کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کیا ترکھور خشک ہونے کے بعد کم ہو جاتی ہے، سائل نے کہا ہاں، آپ نے فرمایا تو پھر یہ بیج جائز نہیں۔^{۳۷}

اعتراض

○ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کہتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے اس روایت پر عمل نہیں کیا کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے جس کا ذکر رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد میں ہے:

«التمر بالتمر مثلاً مثلاً»^{۳۸}

”کھجور کے بدلے میں کھجور لی جائے تو تعداد ایک جیسی ہونی چاہئے۔“

جواب

مثال ہذا میں امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) معاملہ کے عدم فہم کی وجہ سے دو احادیث کو آپس میں متعارض سمجھ کر یہ رائے پیش کر

رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) نے اس پر عمل نہیں کیا، حالانکہ دونوں احادیث کے الفاظ ہی اس بات پر شاہد ہیں کہ دونوں کا مفہوم جداگانہ ہے، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث میں «التمر بالرطب» کے الفاظ ہیں جس سے مراد یہ ہے کہ خشک کھجوروں کے عوض تر کھجوروں کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ تر کھجور خشک ہونے کے بعد کم ہو جاتی ہے اور مقدار میں اس خشک کھجور کے مساوی نہیں رہتی جو اس کے معاوضے میں دی گئی ہے، جبکہ دوسری حدیث نبوی میں دونوں طرف «التمر» کا لفظ ہے اور اس سے مراد خشک کھجور ہے۔ لہذا «التمر بالتمر مثلاً بمثل» سے مراد یہ ہے کہ خشک کھجور کا خشک کھجوروں کے ساتھ تبادلہ ہو تو دونوں طرف وزن مساوی ہونا چاہئے، کمی و بیشی جائز نہیں ہے۔ دونوں احادیث کا حاصل یہ ہے کہ خشک کھجور کا خشک کے ساتھ تبادلہ برابری کے ساتھ جائز ہے۔ جبکہ خشک اور تر کھجور کا تبادلہ برابری کے ساتھ جائز نہیں ہے، کیونکہ خشک ہونے کے بعد تر کھجور میں کمی واقع ہو جائے گی۔ بنا بریں دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں ہی قابل عمل ہیں۔

مثال نمبر ۲

صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«القضاء بشاهد ویمین»^{۳۹}

یہ حدیث دیگر کتب احادیث میں علی، ابن عباس، زید بن ثابت، جابر، ابو ہریرہ، عمارہ بن حزم، سعد بن عبادہ، عبداللہ بن عمرو، اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے، لیکن حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اصح ہے۔^{۴۰}

اعتراض

سنت مشہورہ پر خبر کو پیش کرنے کی مثال میں حدیث: «القضاء بشاهد ویمین» کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ نظام الدین الشاشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”یہ خبر حدیث مشہور: «البینۃ علی المدعی والیمین علی من أنکر» کے خلاف ہے۔

جواب

① ان دونوں حدیثوں میں تطبیق دیتے ہوئے امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ (۳۸۸ھ) نے فرمایا ہے:

”حدیث: «القضاء بشاهد ویمین» حدیث: «البینۃ علی المدعی والیمین علی من أنکر» کے خلاف نہیں، کیونکہ «البینۃ علی المدعی» صرف قسم کی حالت میں ہے اور «القضاء بشاهد ویمین» کا تعلق شہادت اور قسم دونوں کے یکجا جمع ہونے کی صورت میں ہے اور دونوں الگ الگ ہیں، اور جب دونوں الگ الگ ہیں تو ان کا حکم بھی مختلف ہوا۔^{۴۱}

② امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ (۳۸۸ھ) اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (۶۷۶ھ) دونوں نے لکھا ہے:

”حدیث: «القضاء بشاهد ویمین» کا تعلق اموال و حقوق وغیرہ سے ہے۔ یہی مذہب ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ)، امام شافعی (م ۲۰۴ھ)، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۴۱ھ) فقہائے مدینہ رحمۃ اللہ علیہ اور بقیہ علمائے امصار سے منقول ہے۔^{۴۲}

③ امام ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۵۱ھ) نے اس حدیث کے دفاع میں لکھا ہے کہ:

”صحیح حدیثوں کو رد کرنے کے لیے اس طرح کی علتوں کا سہارا لینا شدت پسندی ہے۔ اگر سنتوں کو ان علتوں کے سبب چھوڑ دیا جائے تو

صحیح احادیث و سنن کا تقدس پامال ہو کر رہ جائے گا۔“ ۵۳

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ دونوں کے سبب ورود الگ الگ ہیں اور اپنی اپنی جگہوں پر دونوں معمول بہا ہیں۔ دونوں کے قائل ایک ہیں اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ لہذا من مانے اصولوں کے ذریعے صحیح احادیث میں تعارض پیدا کر کے انہیں رد کرنا اتباع سنت کے خلاف ہے۔

⑤ باہم متعارض احادیث کے تعارض کو دفع کرنے کے لئے علوم حدیث میں نہایت آسان قاعدہ بتایا گیا ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

① اگر توفیق و تطبیق ہونا ممکن ہو، تو دونوں میں تطبیق دی جائے۔

② اگر متقدم و متاخر ہونے کی تاریخ معلوم ہو جائے، تو متقدم منسوخ اور متاخر ناسخ ہوگی۔

③ اگر تاریخ بھی معلوم نہ ہو، تو علوم حدیث میں مذکور وجوہ ترجیح کی بنیاد پر ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دیتے ہوئے ایک پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو مرجوع قرار دے کر اس پر توقف کیا جائے گا۔

④ اگر ترجیح دینا بھی مشکل ہو، تو اب اس حدیث کے بارے میں اور کوئی صورت ممکن نہیں، چنانچہ دونوں احادیث پر تا وقت حل توقف کیا جائے گا۔“ ۵۴

یعنی دونوں حدیثوں کو اگر جمع کرنا ممکن ہو تو کسی ایک حدیث کو بھی رد نہیں کیا جائے گا۔ لیکن افسوس کہ ’اہل درایت‘ نے بجائے اس کے کہ دونوں حدیثوں کو جمع کرتے، دونوں کو آپس میں ٹکرانے کا اصول بنایا لیا۔

مثال نمبر ۳

روایات صحیحہ میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ کو بھی اسی طرح حرم قرار دیا ہے جس طرح کے مکہ مکرمہ کو اور اس میں شکار کرنے کو بھی ممنوع ٹھہرایا ہے۔“ ۵۵

یہ حدیث ان روایات میں سے ہے، جن کی روایت پچیس سے زائد صحابہ رضی اللہ عنہم نے کی ہے۔

اعتراض

علمائے احناف نے حرم مدینہ کی اس روایت کو ایک حدیث کی بنیاد پر ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بھائی ابوعمیر رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا:

«یا أبا عمیر ما فعل النغیر» ۵۶

”اے ابوعمیر! تمہارے مولے کو کیا ہوا ہے۔“

اس مشہور روایت سے ان کا وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مدینہ منورہ واقعی حرم ہوتا، تو ابوعمیر رضی اللہ عنہ کے شکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں بنتی، لہذا اب مدینہ منورہ، مکہ مکرمہ کی طرح معروف معنوں میں نہ تو حرم ہے اور نہ ہی اس میں شکار کی ممانعت!

جواب

تجرب کی بات یہ ہے کہ علمائے احناف مدینہ منورہ کو حدیث رسول ﷺ کی بنیاد پر لغوی اعتبار سے حرم تو تسلیم کرتے ہیں، لیکن حدود حرم میں شکار کی ممانعت کے قائل نہیں ہیں، حالانکہ اگر شکار جائز ہے تو مدینہ منورہ کے حرم ہونے کا معنی کیا ہے، کیونکہ حرم کہتے ہی اس

جگہ کو ہیں کہ جہاں عام جگہوں کی نسبت بعض مباحات کی اجازت نہ ہو۔ جہاں تک ابوعمیر رضی اللہ عنہ کی روایت کو مشہور قرار دے کر ان کے واقعہ سے دلیل اخذ کرنے کا تعلق ہے تو یہ انتہائی نامعقول سی بات ہے، کیونکہ احکام شریعت کا مکلف وہ مسلمان ہوتا ہے جو عاقل اور بالغ ہو، جبکہ ابوعمیر رضی اللہ عنہ بالکل بچے تھے، جن پر حدود حرم میں عائد کی جانے والی پابندیوں کا قطعاً اطلاق نہیں ہوتا ہے اور جب وہ مکلف ہی نہیں تو ان کے اس شغل سے دلیل کیسے اخذ کی جاسکتی ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے حرم قرار دیے جانے سے قبل ہی یہ پرندہ پال رکھا ہو اور رسول اللہ ﷺ نے بعد میں مدینہ منورہ کو حرم قرار دیا ہو، کیونکہ حدیث میں پرندہ کے مرنے پر رسول اللہ ﷺ کا ابوعمیر رضی اللہ عنہ کو دلاسا دینے کا ذکر ہے، ناکہ ان کے شکار کو جواز فراہم کرنے کا۔ تیسری اہم بات یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ ابوعمیر رضی اللہ عنہ نے اس پرندے کو حدود حرم کے باہر سے پکڑا ہو اور بعد میں اپنے گھرا کر اس کی پرورش شروع کر دی ہو۔ مزید برآں یہ بھی کیسی عجب بات ہے کہ حدود حرم میں شکار کی ممانعت سے متعلق روایات کو پچیس صحابہ روایت کریں تو وہ تب بھی ’سنت مشہور‘ کا درجہ حاصل نہ کرے؟ جبکہ ابوعمیر رضی اللہ عنہ کی ایک ’غیر مشہور‘ روایت کو صرف اس لیے ’مشہور‘ کہہ دیا جائے کہ اس سے متاخر فقہائے احناف رحمہم اللہ نے مذہب حنفی کو ثابت کیا ہے۔

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

روایت کی تحقیق کے سلسلے میں ’درايت‘ یا ’شدت احتیاط‘ کے نام سے جو مختلف اصول علمائے احناف نے پیش کئے ہیں اور پھر ان کی روشنی میں اخبار آحاد کو پرکھا ہے، ان کی حقیقت علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) کے ذیل کے قول سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔

⑤ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

”ہمیں بتائیے تو سہی کہ قول کی جانے والی یا ناقابل قبول کی جانے والی روایات کے مابین میزان کیا ہے؟ یا تو آپ ان سب احادیث کو قبول کر لیجئے، خواہ وہ قرآن کریم پر اضافہ ہی ہوں یا ان سب کو چھوڑ دیجیے اگر وہ قرآن پر اضافہ ہیں اور عقل و قیاس کے خلاف ہیں۔ رہی آپ کی یہ من مانی کہ جسے چاہیں قبول کر لیں اور جسے چاہیں چھوڑ دیں، تو یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی اللہ اور اس کے رسول ﷺ اجازت نہیں دیتے۔“

اس کے بعد امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اعلام الموقعین میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ان لوگوں کے دلائل کا آپس میں تعارض و تضاد پیش کر کے شبہات کا کافی و شافی جواب دیا ہے۔

⑤ عموم بلوی میں وارد خبر واحد

فقہائے احناف رحمہم اللہ کا ایک اہم درایتی اصول قبول حدیث کے سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ خبر واحد کو اس وقت قبول نہیں کیا جائے گا جبکہ اس کا تعلق بلوائے عامہ سے ہو۔ بلوائے عامہ سے ان کی مراد ایسا مشہور واقعہ ہے کہ جو لوگوں کی کثیر تعداد کے سامنے پیش آیا ہو، لیکن لوگوں کی کثیر تعداد اس کو روایت نہ کرے، بلکہ دو ایک افراد کے ذریعے سے وہ واقعہ منقول ہو حالانکہ اتنی بڑی تعداد کے سامنے پیش آنے والا واقعہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے لوگوں کا جم غفیر روایت کرے۔

⑥ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَإِنَّهُ..... رَدَّ أَخْبَارَ الْآحَادِ الَّتِي تَعْمُ بِهَا الْبُلُوْى إِذَا لَمْ تَنْتَشِرْ وَلَا تَنْتَشِرَ الْعَمَلُ بِهَا وَذَلِكَ أَنْ

عدم الانتشار إذا كان خبراً شأنه الانتشار قرينة توهم الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه^{۴۸}

”امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے ہاں اصول یہ ہے کہ عام الوقوع امور سے متعلق اخبار آحاد اگر کثرت طرق سے مروی نہ ہوں اور نہ ہی عمل جاری ہو تو ان کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ اگر بات تو ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے والے بہت سے ہونے چاہئیں، لیکن خبر مشہور اور معروف نہ ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو خبر میں ضعف پیدا کرتا اور اس کے بارے میں سچائی کا گمان پیدا کرنے کے بجائے اسے مشکوک کرتا اور اس کے جھوٹا یا منسوخ ہونے کا گمان پیدا کرتا ہے۔“

◎ امام سرحدی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے اسی استدلال کو مزید وضاحت سے یوں بیان کیا ہے:

الغريب في ما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف لأن صاحب الشرع كان مأموراً بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم وإنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو نسخ. ألا ترى إن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر أيضاً وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته^{۴۹}

”ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو عام الوقوع اور جس کو جاننے کی ہر خاص و عام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد وارد ہو تو وہ ناقابل اعتبار ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے، وہ ان کے سامنے بیان کریں اور آپ نے لوگوں کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کئی صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی تعلیم بھی سب لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو شہرت و استفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہوگا۔ اب اگر ایسے کسی مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہو چکی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہو جاتی ہے۔ سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو اکا دکا راوی نقل کرتے، حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج ہیں۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

خبر اگر کسی ایسے مشہور واقعہ کے بارے میں ہو جو سب کے سامنے ہوا ہو اور پھر لوگوں کی ایک بڑی تعداد نے اسے نقل نہ کیا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روایت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ خبر کا ذریعہ صرف فرد ہے زیادہ افراد کا ہونا شرط نہیں۔ بلوائے عامہ سے متعلقہ روایات کے لئے یہ کافی ہے کہ اسے ایک یا دو راوی اگر آگے روایت کر دیں تو اسے روایت تسلیم کیا جائے اور اس کے لئے عموم بلوئی سے روایت کو بھی شرط قرار دینا سراسر باطل ہے، کیونکہ افراد کی تعیین کا بھی کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے۔ یہ چیز عقل سلیم کے بھی خلاف ہے کہ ایک جگہ موجود پچاس افراد سے اگر واقعہ پوچھا جائے یا نقل کرنے کو کہا جائے تو کیا ضروری ہے کہ سب ہی اسے نقل کریں؟ اسی طرح اگر واقعہ کے بارے میں خبر دیتے وقت سامع ایک ہی ہو تو کیا اس ایک کی بات کو تسلیم نہیں کیا جاتا؟ پھر یہ بھی فرمائیے کہ کیا عموم بلوئی سے روایت کا شرط ہونا صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے ہی ہے یا بلوائے عامہ سے متعلق حدیث کی سند کے تمام طبقات میں بھی؟ اگر یہ شرط تمام طبقات کے لیے ہے، تو پھر ایسی تمام اخبار آحاد کے بارے میں ایک اساسی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انہیں تو اتر ا کیوں نہیں نقل کیا گیا؟

◎ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمہ اللہ اپنی کتاب الوجیز فی أصول الفقه میں ’سنت‘ کی بحث میں علمائے احناف کے درایتی نقد

کے اصولوں پر بشمول اصولِ عمومِ بلوی کے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو، جن کا حافظہ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازم ہے..... خواہ وہ کسی ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہے یا کبھی کبھی..... یہ بات کہ حدیث میں جس واقعہ کا ذکر ہے وہ تو کثرت سے پیش آنے والا ہے، حالانکہ اس کو چند افراد نے ذکر کیا ہے، اس کا اخبار آحاد کے قبول اور رد کرنے میں کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ جو واقعہ کثرت سے پیش آتا ہے، اس کے بارے میں حکم معلوم کرنے کی ایسی ہی ضرورت ہے، جیسی اس واقعہ کے بارے میں ضرورت ہے جو کبھی کبھی پیش آتا ہے اور ان دونوں کو نقل کرنے والے آحاد (چند افراد) ہی ہوتے ہیں، نہ کثیر تعداد۔ کثرت و قلت اس بارے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے، نیز یہ دلیل بھی اطمینان بخش نہیں ہے کہ جو سنت اصول کے مخالف ہو وہ قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ اصول تو خود سنت سے ہی بنائے جاتے ہیں۔ اگر کسی سنت میں ایسا حکم موجود ہو، جو ثابت شدہ اصول کے خلاف ہو تو یہ خود اپنی ذات میں ایک اصول ہے، جس پر اس کے دائرہ میں عمل کیا جائے گا۔“^۵ و فیہ کفایۃ لمن لہ درایۃ

عمومِ بلوی سے متعلق روایات اور ان کا تجزیہ

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) کے بقول جن روایات کو ’عمومِ بلوی‘ کے اصول کی بناء پر حنفی علماء نے قبول نہیں کیا، ان میں سے چند کی تفصیل درج ذیل ہے، جن کو علامہ نے اپنی معروف تصنیف ’أصول السرخسی‘ کی جلد ۱، صفحہ ۳۴۵ تا ۳۷۰ پر نقل کیا ہے۔

مثال نمبر ۱

وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔

اعتراض

⑤ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) نے ’أصول السرخسی‘ کی جلد ۱، صفحہ ۳۴۵ پر ان روایات کو یہ کہتے ہوئے ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جبکہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

مثال پر تبصرہ

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) وغیرہ علماء کے نزدیک نماز میں رکوع کے وقت رفع یدین کرنے کی حدیث عمومِ بلوی کے خلاف ہے، اس لئے ان کے ہاں ناقابل عمل ہے۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ہے کہ رفع یدین کی حدیث کو نقل کرنے والے رواۃ اس قدر زیادہ ہیں کہ جن کی بناء پر یہ حدیث حدوات کو پہنچی ہوئی ہے۔ ذیل میں ہم ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رضی اللہ عنہم اور دیگر علماء کے چند نام ذکر کرتے ہیں، جو حدیث رفع یدین کے راوی اور اس کے قائل و فاعل رہے ہیں:

⑥ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۵۸ھ) نے حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۰ھ) سے نقل کیا ہے:

كان أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يرفعون أيديهم إذا ركعوا وإذا رفعوا رؤسهم من الركوع^۷

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رکوع جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔ اور انہوں نے کسی صحابی کو اس سے مستثنیٰ نہیں کیا۔“

تاہم ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے چند ایک نام حسب ذیل ہیں:

① ابوقحادہ انصاری رضی اللہ عنہ (م ۵۴ھ) ② ابواسید ساعدی رضی اللہ عنہ (م ۶۵ھ)

- ④ سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ (م ۸۸ھ)
 ⑤ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (م ۷۴ھ)
 ⑥ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (م ۷۳ھ)
 ⑦ انس بن مالک رضی اللہ عنہ (م ۹۲ھ)
 ⑧ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ (م ۵۷ھ)
 ⑨ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (م ۷۷ھ)
 ⑩ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ (م ۷۳ھ)
 ⑪ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ (م ۴۴ھ)
 ⑫ مالک بن حورث رضی اللہ عنہ (م ۷۴ھ)
 ⑬ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ (م ۴۹ھ)
 ⑭ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ (م ۱۴ھ)
 ⑮ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ (م ۲۴ھ)
 ⑯ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ (م ۷۴ھ)
 ⑰ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ (م ۴۰ھ)
 ⑱ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ (م ۵۸ھ)
 ⑲ عبد اللہ بن جابر رضی اللہ عنہ (م ۳ھ) ۵۲

درج ذیل تابعین و تبع تابعین، محدثین عظام رحمہم اللہ وغیرہ بھی رفع یدین کے قائل و فاعل تھے:

- ① سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ (م ۹۵ھ)
 ② عطاء بن ابی رباح رضی اللہ عنہ (م ۱۱۴ھ)
 ③ مجاہد رضی اللہ عنہ (م ۱۰۴ھ)
 ④ قاسم بن محمد رضی اللہ عنہ (م ۱۰۷ھ)
 ⑤ سالم بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ (م ۱۰۶ھ)
 ⑥ عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ (م ۱۰۱ھ)
 ⑦ نعمان بن ابی عیاش رضی اللہ عنہ
 ⑧ حسن بصری رضی اللہ عنہ (م ۱۱۰ھ)
 ⑨ ابن سیرین رضی اللہ عنہ (م ۱۱۰ھ)
 ⑩ طاؤس رضی اللہ عنہ (م ۱۰۶ھ)
 ⑪ مکحول رضی اللہ عنہ (م ۱۱۳ھ)
 ⑫ عبد اللہ بن دینار رضی اللہ عنہ (م ۱۲۷ھ)
 ⑬ نافع رضی اللہ عنہ (م ۱۱۷ھ)
 ⑭ عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (م ۱۱۷ھ)
 ⑮ حسن بن مسلم رضی اللہ عنہ (م ۱۰۶ھ)
 ⑯ قیس بن سعد رضی اللہ عنہ (م ۱۱۹ھ)
 ⑰ ابوالزبیر رضی اللہ عنہ (م ۱۲۸ھ)
 ⑱ ابوقلابہ رضی اللہ عنہ (م ۱۰۴ھ)
 ⑲ اوزاعی رضی اللہ عنہ (م ۱۵۸ھ)
 ⑳ لیث بن سعد رضی اللہ عنہ (م ۱۷۵ھ)
 ㉑ سفیان بن عیینہ رضی اللہ عنہ (م ۱۹۸ھ)
 ㉒ یحییٰ بن سعید قطان رضی اللہ عنہ (م ۱۹۸ھ)
 ㉓ عبد الرحمن بن مہدی رضی اللہ عنہ (م ۱۹۸ھ)
 ㉔ یحییٰ بن یحییٰ رضی اللہ عنہ (م ۱۳۵ھ)
 ㉕ اسحاق بن ابراہیم رضی اللہ عنہ (م ۲۳۸ھ) ۵۳

آئمہ اربعہ میں امام شافعی رضی اللہ عنہ (م ۲۰۴ھ) اور امام احمد رضی اللہ عنہ (م ۲۴۱ھ) رفع الیدین کے قائل تھے اور ان کے پیروکار آج تک رفع یدین پر عمل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ رہے امام مالک رضی اللہ عنہ (م ۱۷۹ھ) تو ان سے امام ابن قاسم رضی اللہ عنہ نے اگرچہ ترک رفع یدین کا قول نقل کیا ہے، لیکن یہ ان کا قدیم قول تھا جس سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا اور رفع یدین کے قائل ہو گئے تھے۔

○ ترک رفع یدین کے قول سے امام مالک رضی اللہ عنہ (م ۱۷۹ھ) کے رجوع کو نقل کرتے ہوئے امام خطابی رضی اللہ عنہ (م ۳۸۸ھ)

فرماتے ہیں:

ذهب أكثر العلماء إلى أن الأيدي ترفع عند الركوع وعند رفع الرأس منه وهو قول أبي بكر الصديق وعلى بن أبي طالب و ابن عمر و أبي سعيد الخدري و ابن عباس و أنس و ابن الزبير وبه قال الأوزاعي ومالك في آخر أمره والشافعي و احمد و اسحق^{٥٤}

”اکثر علماء نماز میں رکوع کو جاتے اور اس سے سرائٹھاتے وقت رفع یدین کرنے کے قائل ہیں چنانچہ ابوبکر صدیق، علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، ابوسعید خدری، عبداللہ بن عباس، انس، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ امام اوزاعی، امام شافعی (م ۲۰۴ھ)، امام احمد (م ۲۴۱ھ)، اسحاق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہ اور آخری رائے کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) بھی اس کے قائل ہیں“

◎ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ)، ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کا ترک رفع یدین سے رجوع ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”امام ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) کا فیصلہ یہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) سے ترک رفع یدین کو صرف ابن قاسم رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے جبکہ ہم عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر رفع یدین کرنے کو اختیار کرتے ہیں، ابن وہب رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) سے رکوع کی رفع یدین کو ذکر کیا ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۷۹ھ) نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) سے رفع یدین کرنے کا ہی مذہب بیان کیا ہے، امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۸۸ھ) اور قرطبی رحمۃ اللہ علیہ مالکی نے کہا ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کا آخری اور صحیح بلکہ زیادہ صحیح قول رکوع کی رفع یدین کرنے کا ہے، مالکیہ کے پاس (اس کے خلاف) ابن قاسم رحمۃ اللہ علیہ کے ’شاذ‘ قول کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔“^{۵۵}

دیکھئے سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رکوع کی رفع یدین کرتے تھے، تابعین اور تبع تابعین کی کثیر تعداد اس کی قائل تھی۔ قریباً ہر محدث نے رفع یدین کرنے کی حدیث اپنی کتاب میں نقل کی ہے، آئمہ اربعہ میں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۴۱ھ) اور آخری قول کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) بھی اس کے قائل تھے، اس کے باوجود علمائے احناف کا اسے عموم بلوئی کی مخالفت کے دعوے سے قبول نہ کرنا دلائل کے سلسلہ میں ان کے عدم استقراء کی دلیل ہے۔

مثال نمبر ۲

وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کی چارپائی اٹھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اعتراض

◎ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) نے أصول السرخسی جلد ۱، صفحہ ۳۴ پر ان روایات کو بھی یہ کہتے ہوئے ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جبکہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب

اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جنازہ اٹھانے سے وضو ٹوٹنے سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں۔

◎ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۴۱ھ) فرماتے ہیں:

لا يصح شيء في هذا الباب، وقال هؤلاء أصحاب أبي حنيفة ليس لهم بصر بشيء من الحديث^{۵۶}

”اس بارہ میں کوئی حدیث بھی صحیح ثابت نہیں۔“ مزید فرماتے ہیں: ”احناف کی علم حدیث پر نظر انتہائی محدود ہے۔“

مثال نمبر ۳

وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ کی تلاوت کی۔

اعتراض

⑤ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے أصول السرخسی میں ان روایات کو بھی یہ کہتے ہوئے ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جب کہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب

ان روایات کی حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں بسم اللہ الرحمن الرحیم سر اُڑھتے تھے اور کبھی جہراً بھی۔

⑥ بسملہ جہراً پڑھنے کے جواز کی دلیل متدرک حاکم کی یہ حدیث ہے:

عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله ﷺ يجهر بسم الله الرحمن الرحيم، رواة هذا الحديث عن اخرهم ثقات ۵۷

⑦ صحیح ابن خزیمہ میں نعیم بن معمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

قال صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين وقال الناس آمين ويقول كلما سجد الله أكبر وإذا قام من الجلوس قال الله أكبر ويقول إذا سلم والذي نفسي بيده إنني لأشيهكم صلوة برسول الله ﷺ ۵۸

”نعیم نے کہا میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اقتداء میں نماز پڑھی، انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی اور سورۃ فاتحہ کی قراءت کی۔ ﴿ولا الضالین﴾ پر پہنچے تو آمین کہی اور آپ کے پیچھے دیگر لوگوں نے بھی آمین کہی۔ جب وہ سجدہ میں جانے لگے یا قعدہ سے اٹھے تو اللہ اکبر کہا اور نماز سے فارغ ہو کر فرمایا۔ اس ذات باری تعالیٰ کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ میری نماز رسول اللہ ﷺ سے خوب ملتی۔“

نماز میں (بسم اللہ الرحمن الرحیم) اونچی آواز پڑھنا جائز ہے، واجب نہیں ہے کیونکہ سری پڑھنے کی طرح اسے اونچی آواز سے پڑھنا بھی رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت ہے اور آپ سے ایک بات ثابت ہو جانے کے بعد اس کی قبولیت کے لئے مختلف شرطیں لگانا یا اس کے لئے اصول بنانا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

مثال نمبر ۴

وہ روایات جن سے ثابت ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اعتراض

امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے أصول السرخسی میں ان روایات کو یہ کہتے ہوئے ترک کر دیا ہے کہ اس واقعہ کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے، جبکہ یہ حدیث خبر واحد کے طریق سے منقول ہے، چنانچہ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔

جواب

اس موضوع سے متعلق وارد ہونے والی تمام روایات کے حوالے سے اجمالاً عرض ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء ٹوٹنے کا معاملہ منسوخ ہے اور اس کا نسخ رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے ہی ثابت ہے۔ اس لیے منسوخ حدیث کو عموم بلوی کی مثال میں پیش کر کے اس سے اپنے اصول درایت کو ثابت کرنا کمزور موقف ہے۔

نوٹ: اس روایت پر تفصیلاً بحث استدراکات ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ضمن میں چھٹے باب کی پہلی فصل میں آئے گی۔ ان شاء اللہ

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

① علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”احناف نے اپنے اس اصول کے تحت بہت سی صحیح احادیث کو چھوڑ کر دیا ہے، جیسے نماز میں رفع الیدین کی احادیث اور بغیر رکاوٹ کے شرمگاہ کو ہاتھ لگنے سے وضو ضروری ہو جانے کی حدیث، لیکن ساتھ ہی انہوں نے اس نوع سے متعلق بہت سی احادیث کو قبول بھی کیا ہے، جیسے وتر کے واجب ہونے کی حدیث اور نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کے ضروری ہو جانے کی حدیث، حالانکہ ان سب کا تعلق بلوائے عامہ سے ہے۔“ ۵۹

② علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ مزید لکھتے ہیں:

”مذکورہ دونوں (قسم کی احادیث) کی نوعیت الگ الگ بتانے میں علمائے احناف کو سخت محنت کا سامنا کرنا پڑا ہے اور انہوں نے تسلیم کیا ہے کہ علمائے اصول اور علمائے حدیث کی اکثریت بلوائے عامہ سے متعلق حدیث کو قبول کرتی ہے، اگر اس کی سند صحیح ہو۔“ ۶۰

③ صحابی کا فتویٰ اس کی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو

اس بارے میں علمائے احناف کا اصول یہ ہے: العبرة بما رأى لا بما روى ۶۱

”یعنی اعتبار راوی کی رائے کا ہوتا ہے، ناکہ روایت کا۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

④ اصول فقہ کی مشہور کتاب الوجیز فی أصول الفقہ کے معتدل حنفی مصنف ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمہ اللہ اس مذکورہ اصول پر

حاشیہ آرائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو، جن کا حافظ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازم ہے، خواہ یہ عمل اہل مدینہ کے موافق ہو یا مخالف، خواہ یہ مقررہ اصول اور قیاس کے تقاضے کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ اس کے راوی کا اس پر عمل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ کسی ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہے یا کبھی کبھی، اہل مدینہ کا اتفاق کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ کل امت نہیں بلکہ امت کا ایک جزء ہیں۔“ ۶۲

یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ اصول صحیح یوں ہے: العبرة بما روى لا بما رأى یعنی اعتبار راوی روایت کا ہوگا، اس کے فتویٰ و تفقہ کا نہیں، کیونکہ روایت اگر ثابت ہو تو وہ نتیجہ شریعت قرار پاتی ہے، جبکہ کسی فتویٰ اس کا اپنا فہم ہوتا ہے، جسے سو فیصد مبنی بر صواب ہونے کے باوجود کسی طور پر بھی شریعت قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ یہ انسان کا ذاتی فہم ہوتا ہے، جس بہر حال غلطی کا امکان ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ فقہ اور اصول فقہ کی تمام کتب میں فقہ کی تعریف میں المكتسبة من ادلتها التفصیلیہ ۶۳ کے الفاظ موجود ہیں، جبکہ بعض اصولیین

نے صراحۃً الماخوذة، المستنبطة، المتحصلة وغیرہ الفاظ بھی بولے ہیں، جن سے صاف ظاہر ہے کہ فقہ انسان کی اس کی سمجھ کا نام ہے جو انسان شریعت سے اپنے بہترین فہم کے مطابق اخذ کرتا ہے۔ الغرض قرآن و سنت ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں، جبکہ فقہ ماخوذ از شریعت ہوتی ہے چنانچہ اسے قطعاً حتمی قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ مجتہد کے لیے عمل کرنے کے لیے وہ حجت ہے کیونکہ مجتہدین کے لئے ان کا اجتہاد حجت ہے اور وہ اسی کے مکلف ہیں۔ وہ اسی کے مطابق فتویٰ دیں گے اور عمل کریں گے، لیکن وہ شریعت نہیں بلکہ انسان کا شریعت سے اخذ شدہ فہم ہے۔ اسی نکتہ کی وضاحت صحیحین کی اجتہاد سے متعلقہ مشہور روایت موجود ہے کہ اگر قاضی و جج سے اپنے اجتہاد میں غلطی ہو جائے تو باوجود غلطی کے اس کی محنت کا ایک اجر اس کے لئے پھر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔^{۳۴} واضح ہو گیا کہ اگر اس کا اجتہاد شریعت ہوتا تو اس میں غلطی کا احتمال نہ ہوتا۔

علاوہ ازیں یہ بات کسی طرح ممکن نہیں کہ ایک روایت بالکل صحیح ہو لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر اپنی زندگی میں عمل نہ کر سکے ہوں اور یونہی کئی صدیاں گزر جائیں اور اس روایت پر عمل کرنے یا اس سے استدلال کرنے کی نوبت تک نہ آئی ہو۔ دراصل صحابی کے جس فتویٰ کو ہم خلاف روایت سمجھ رہے ہوتے ہیں، وہ خود ہمارے نقص فہم کی دلیل ہوتی ہے کیونکہ استدلال میں کبھی بھی ایک روایت سامنے رکھ کر فتویٰ نہیں دیا جاتا، بلکہ مجموع روایات سے حاصل شدہ نتیجہ پر عمل کیا جاتا ہے، جو کہ بسا اوقات صرف ایک روایت کے تناظر میں دیکھا جائے تو خلاف شریعت معلوم ہوتا ہے، ورنہ مجموعہ روایات کی نسبت سے وہ خلاف حدیث نہیں ہوتا۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ کسی حدیث سے استدلال کرنا یا نہ کرنا کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ مروی شے کا محض روایت کی بنیاد پر ہی شریعت ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس بات سے کوئی غرض نہیں رہتی کہ کسی دور میں اس روایت سے استدلال بھی کیا گیا ہے کہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بعض مجتہدین یا قضاة کسی روایت سے استدلال کرتے وقت خطا کھا جائیں تو غلطی کے باوجود روایت کی بنیاد پر شرعی حکم اپنی اصل پر برقرار رہتا ہے اور استدلال کی غلطی کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی ہے۔

چند روایات سے مذکورہ اصول کی وضاحت

① اس اصول کے تحت علمائے احناف جن احادیث کو چھوڑا ہے ان میں صحیحین کی یہ روایت بھی شامل ہے کہ جس میں ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ کسی برتن میں کتا منہ ڈال جائے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے۔

علمائے احناف نے صحیحین میں مروی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت کو یہ کہہ کر چھوڑ دیا ہے کہ خود راوی حدیث کا فتویٰ ان کی مروی حدیث کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کا اس بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ جس برتن کو کتا منہ لگا جائے تو تین بار دھونے سے وہ برتن پاک ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کے فتویٰ کو ان کی روایت پر ترجیح دی جائے گی۔^{۳۵}

② اسی طرح صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: لا نکاح إلا بولی۔ علمائے احناف نے اس حدیث کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنی مروی حدیث میں عورت کے نکاح کے لیے سرپرست کو لازم قرار دے رہی ہیں جبکہ ان کا اپنا عمل اس حدیث کے خلاف ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی بیٹی کا نکاح خود اپنی طرف سے ان کی اجازت کے بغیر کر دیا تھا۔ لہذا یہ حدیث ناقابل قبول ہے، کیونکہ ہمارے مقررہ اصول کے مطابق اعتبار راوی کی رائے کا ہوتا ہے، ناکہ اس کی مروی حدیث کا۔

تبصرہ

⑤ علامہ عاصم الحدادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”حقیقت یہ ہے کہ اپنے اس اصول پر عمل کرنے میں وہ تضاد کا شکار ہیں کیونکہ:

- ① انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول اس ناقابل اعتبار روایت کو تو لے لیا ہے کہ معتوہ یعنی بے عقل کی طلاق کے سو ہی ہر طلاق جائز ہے اور انکے اس فتویٰ کو چھوڑ دیا ہے کہ کمرہ (یعنی جس پر جبر کیا جائے) اور تکلیف دیئے جانے والے کی کوئی طلاق نہیں۔
- ② اسی طرح انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو تو لے لیا کہ نماز دو دو رکعت فرض کی گئی اور صحیح روایات میں ان کے اس عمل کو چھوڑ دیا کہ انہوں نے سفر میں پوری یعنی قصر کے بغیر نماز پڑھی۔
- ③ اسی طرح انہوں نے ناقابل التفات حدیث تو لے لی، جس کے راوی حضرت جابرؓ اور ابو موسیٰؓ ہیں، جس میں نماز میں قہقہہ سے وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن صحیح روایات میں ان کے اس قول کو چھوڑ دیا کہ قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا۔
- ④ اسی طرح انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول اس ضعیف حدیث کو لے لیا کہ دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہے، لیکن صحیح روایت میں منقول ان کے اس فتویٰ کو چھوڑ دیا کہ ہر کم یا زیادہ مقدار والے مہر سے نکاح ہو جاتا ہے۔ ان کے علاوہ ان کے تضاد کی اور بھی کئی مثالیں ہیں۔“ ۶۱

⑤ وہ روایات جن سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں کیا

⑥ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إما أن يكون حديثا قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحاجة بذلك الحديث ۶۲

”(روایت پر اس صورت میں بھی عمل نہیں کیا جائے گا، جبکہ) کوئی ایسی حدیث ہو جس سے صدر اول کے آئمہ نے اعراض کیا ہو، یعنی ان کے مابین اس مسئلہ کے بارے میں بحث ہوئی ہو لیکن اس حدیث سے انہوں نے استدلال نہ کیا ہو۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

روایت و خبر اگر ثابت ہو جائے تو علم روایت کا اصول یہ ہے کہ روایت ثابت ہوگئی ہے، چاہے اس پر بعد میں عمل ہو یا نہ، کسی کو اس کا مفہوم سمجھ آئے یا نہ، اس سے صحابی نے استدلال کیا ہو یا نہ، عقل و قیاس کے خلاف ہو یا نہ، راوی خود اس پر عامل ہو یا نہ، راوی اس کے مطابق فتویٰ دے یا نہ، عموم بلوئی نے اس کی روایت کی ہو یا نہ، کسی معاشرے کے خاص افراد اس پر عمل کریں یا نہ مثلاً عمل اہل مدینہ، جو مرضی شکل پیش آجائے بہر حال وہ روایت ہے اور ثابت ہے۔ اس کے معنی سے اختلاف ہو سکتا ہے، بشرطیکہ کہ اس پر اجماع نہ ہو، بہر حال وہ روایت ہی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین کے ہاں مختلف الحدیث میں اگر روایتوں میں جمع یا ترجیح وغیرہ کی صورت ممکن نہ ہو، تو روایتیں ثابت رہیں گی، البتہ ان کے معانی پر عمل کرنے سے رک جائیں گے۔ اسے اصطلاحاً ’توقف‘ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح نسخ کے باوجود روایت، روایت رہتی ہے اگرچہ اس پر عمل منسوخ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس طرح کی تمام روایتیں دیگر معمول بہار روایات کے ساتھ محدثین بشمول بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) و مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) اپنی کتب میں بیان کرتے ہیں، لیکن یہ اصول بنانا کہ جب مروی کے

مفہوم سے کسی قسم کا اختلاف ہو جائے تو روایت ناقابل اعتبار ہو جاتی ہے، صحیح نہیں۔ اس بارے میں مکمل تفصیل دوسرے باب کی دوسری فصل میں گذر چکی ہے۔

چند روایات سے اس اصول کی وضاحت

◎ امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں چونکہ درج ذیل روایات سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں کیا اس لئے قابل قبول نہیں۔ ان روایات کو امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) نے اپنی معروف تصنیف أصول السرخی کی جلد ۱، صفحہ ۳۴۵ تا ۳۷۰ پر نقل کیا ہے:

مثال نمبر ۱

الطلاق بالرجال والعدة بالنساء

”طلاق مردوں کے اعتبار سے اور عدت عورتوں کے اعتبار سے ہے۔“

اعتراض

◎ امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) مذکورہ حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں فرمایا لہذا ہمارے ہاں یہ روایت قابل قبول نہیں ہے۔

جواب

امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) کے دعویٰ کے بالمقابل امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۵۶ھ) بارہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نقل کرتے ہیں کہ وہ سب اس مذہب کے قائل و فاعل تھے، جس کا علامہ سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے انکار کیا ہے۔

◎ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں:

عن الشعبي عن اثنى عشر من أصحاب النبي ﷺ قالوا: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء^{۱۸}

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہ صحابہ رضی اللہ عنہم طلاق کے مردوں کے ساتھ اور عدت کے عورتوں کے ساتھ اعتبار کرنے کے قائل تھے۔“

◎ امام ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۹۵ھ) نے ان میں سے چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ناموں کی بھی صراحت کی ہے جنہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

أما اختلافهم في اعتبار نقص الطلاق البائن بالرق، فمنهم من قال المعتبر فيه الرجال فإذا كان الزوج عبداً كان طلاقه البائن الطلقة الثانية سواء كانت الزوجة حرة أو أمة وبهذا قال مالك والشافعي ومن الصحابة عثمان بن عفان و زيد بن ثابت و ابن عباس، وكان يختلف عنه في ذلك لكن الأشهر عنه هو هذا القول^{۱۹}

”غلامی سے طلاق بائن کی تعداد میں کمی آئے گی یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء طلاق میں مردوں کا اعتبار کرتے ہیں، لہذا ان کے ہاں خاوند اگر غلام ہو تو اس کی دوسری طلاق ہی بائن ہوگی خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا لونڈی، امام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور فقیہ امت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک تھا اگرچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف دوسرا قول بھی منقول ہے لیکن ان کا مشہور قول یہی ہے۔“

اس کے بعد ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) وہ روایت بیان کرتے ہیں جس سے ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال کیا ہے۔

○ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) مزید فرماتے ہیں:

واحتج الفريق الاول بماروى عن ابن عباس مرفوعاً الى النبي ﷺ أنه قال الطلاق بامر رجال والعدة بالنساء ۞

”اس فریق کا استدلال اس مرفوع روایت سے ہے جو عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ طلاق کا مردوں سے اور عدت کا عورتوں سے اعتبار کیا جائے گا۔“

اگرچہ یہ روایت مرفوع نہیں بلکہ موقوف ثابت ہے، بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سے استدلال کیا ہے، جبکہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کی ان کی معرفت تک رسائی نہیں ہو سکی اور روایت کو ناقابل قبول قرار دے دیا۔

مثال نمبر ۲

حدیث نبوی ﷺ ہے:

إبتغوا فی اموال الیتامی خیراً کیلاً تأکلها الصدقة

”زیر پرورش یتیموں کے مال کو کاروبار میں لگاؤ ایسا نہ ہو کہ مسلسل زکوٰۃ دینے سے وہ ختم ہو جائیں۔“

اعتراض

○ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) مذکورہ حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال نہیں فرمایا، لہذا ہمارے ہاں یہ روایت قابل قبول نہیں ہے۔

جواب

پچھلے مذکور روایت کی طرح اس روایت کو بھی امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے اپنی لاعلمی میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں ناقابل استدلال روایات میں شامل کر دیا ہے، جبکہ اس روایت سے بھی متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے استدلال کیا ہے۔

○ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) فرماتے ہیں:

فان قوما قالوا: تجب الزکوۃ فی اموالهم وبه قال علی وابن عمر وجابر وعائشة من الصحابة ومالك والثوری وأحمد و اسحق وأبو ثور وغيرهم من فقهاء الامصار، وقال قوم: ليس فی الیتیم صدقة أصلاً وبه قال النخعی والحسن و سعید بن جبیر من التابعین ۞

”ایک جماعت کے نزدیک یتیم کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے حضرت علی، عبد اللہ بن عمر، جابر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے اور فقہاء میں سے مالک (م ۱۷۹ھ)، شافعی (م ۲۰۴ھ)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ھ)، امام احمد (م ۲۴۱ھ)، اسحاق (م ۲۳۸ھ)، ابو ثور (م ۲۴۰ھ) رحمہم وغیرہ کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ)، امام حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) اور امام سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) یتیم کے مال میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔“

① وہ روایات جن پر صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین رحمہم نے عمل کرنا چھوڑ دیا ہو

○ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:

قبول حدیث کے سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہ اللہ کا ایک درایتی اصول یہ بھی ہے کہ خبر واحد کو اس صورت میں بھی قبول نہ کیا جائے جبکہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہو اور خیر القرون کے فقہاء کرام رحمہ اللہ نے پیش آمدہ مسائل میں اسے مدار استدلال نہ بنایا ہو۔^۲

اصول کا تنقیدی جائزہ

مذکورہ اصول پر ہمارا تبصرہ یہ ہے کہ اس قسم کی اشیاء روایات کو پرکھنے خود کیا کسوٹی ہوں گی، ان کی اپنی کسوٹی شریعت و خبر ہے۔ دیکھئے کہ رواج کیسے ثقافت، ماحول اور وقت کے ساتھ بدلتے ہیں۔ مثلاً ایک ادارے والوں نے کلاسوں کے ٹائم ٹیبل کا ایک رواج اپنے مدرسہ یا سکول میں دے دیا، لیکن چند دن بعد بعض طلباء کے ’خبر‘ دینے سے ادارہ کے نگران کو معلوم ہوا کہ رواج کے برخلاف بعض پیریڈ نہیں لگ رہے۔ اسی طرح حکومت بہت سے قوانین کو ملک میں رواج دیتی ہے، لیکن چند دن بعد ’خبر‘ سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں فلاں کام رائج کردہ نظام کے برخلاف ہو رہا ہے۔ چنانچہ واضح ہوا کہ رواج خود تو کیا حتمی حیثیت رکھتا ہے، اس کی اپنی اصلاح ’خبر‘ سے ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر راوی کو روایت پر تفقہ میں بتقاضہ بشریت غلطی لگ جائے، تو شریعت اس کی درستگی کا معیار ہے۔

اسی طرح اگر راوی روایت پر عمل اپنے کسی اجتہادی غلطی کے سبب نہیں کر رہا، تو حدیث و خبر کی وجہ سے اصلاح ہو جائے گی اور پھر وہ اس پر عمل شروع کر دے گا۔ جیسے کوفہ میں اور بعض دوسرے شہروں میں تابعین کے زمانہ میں لوگوں نے رکوع سے پہلے اور بعد میں تکبیر بآواز بلند کہنا ترک کر دیا تھا۔ پھر یہی صورت حال جاری رہی یہاں تک کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ عراق آئے اور وہاں انہوں نے نماز میں بآواز بلند جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہی تو، جیسا کہ صحیحین میں ہے کہ، صحابی رسول عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”اس شخص نے ہمیں ہماری وہ نماز یاد دلا دی ہے جسے ہم رسول اللہ ﷺ کی معیت میں ادا کیا کرتے تھے“۔ اور فتح الباری میں امام احمد رحمہ اللہ سے صحیح سند کے ساتھ منقول ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے بھی یہی الفاظ کہے اور یہ اضافہ فرمایا کہ ”یا تو ہم اسے بھول گئے تھے یا عدا ترک کر بیٹھے۔“ بلکہ ہمارا کہنا تو یہ ہے کہ ایسے موقعوں پر کسی متروکہ سنت کو زندہ کرنے سے بڑا ثواب و اجر کا کام کوئی نہیں ہے۔

المختصر خبر ہی وہ اساسی چیز ہے جو چیزوں کے افراط و تفریط کو متوازن کرتی ہے۔ چنانچہ ان تمام درایتی معیارات کی اپنی حقیقت تو دیکھئے کہ کہاں ان کے خود کسوٹی ہونے کی بات کی جا رہی ہے اور کہاں ان کے لئے بنیادی کسوٹی ’خبر‘ بنتی ہے۔

چند مثالوں سے مذکورہ اصول کی وضاحت

اس اصول کو ذکر کرنے سے مقصود علمائے احناف کا غالباً اشارہ ان روایات کی طرف ہے جن میں رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع الیدین کرنے کا ذکر ہے۔ اسی طرح رفع الیدین کی طرح آئین بالجہر سے متعلقہ روایات کو بھی علمائے احناف نے اسی اصول کے تحت ترک کر دیا ہے۔

اپنے ہی اصولوں کی مخالفت

◎ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”یہ حضرات انہی (یعنی رفع الیدین اور آئین بالجہر) جیسے ان تمام احکام پر عمل چھوڑ کیوں نہیں چھوڑ دیتے، جن میں صحابہ و تابعین کے زمانہ میں بعض جگہوں پر لوگوں نے عمل کرنا چھوڑ دیا تھا۔ حضرت عثمان کے زمانہ میں صحابہ رحمہ اللہ نے نماز میں جھکتے اور اٹھتے وقت اللہ اکبر“

کہنا اور اسے بہ آواز بلند کہنا ترک کر دیا تھا اور یہ صورتحال جاری رہی یہاں تک کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق آئے اور وہاں انہوں نے نماز میں بہ آواز بلند بھٹکتے اور اٹھتے وقت اللہ اکبر کہا تو ایک صحابی (عمران بن حصین رضی اللہ عنہ) نے کہا: اس شخص نے ہمیں ہماری وہ نماز یاد دلا دی ہے، جسے ہم رسول اللہ ﷺ کی معیت میں ادا کیا کرتے تھے۔“ ۳

④ خلاف قیاس روایات

ان درایتی اصولوں میں سے، جن میں بعض متاخرین فقہاء نے فقہی قیاس کو ’درایت‘ کا نام دے کر حدیث نبوی پر فوقیت دی ہے، سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اگر غیر فقیہ راوی ایسی روایت بیان کرے جو قیاس کے مخالف ہے تو قیاس کو روایت پر ترجیح ہوگی۔

⑤ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) نے اسی ضمن میں رواۃ حدیث کو معروف اور مجہول دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس کے بعد انہوں نے معروف راویوں کی دو اقسام ذکر کی ہیں:

① وہ راوی جو فقہ میں مشہور ہیں، ان کی روایت کردہ خبر حجت ہوگی اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا خواہ وہ قیاس کے خلاف بھی ہو۔

② وہ رواۃ جو حفظ و ضبط اور عدالت سے متصف ہوں لیکن ان میں فقہیت کی کمی ہو جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہ وغیرہ کی بیان کردہ روایات اگر قیاس کے موافق ہوں تو قابل عمل ہوں گی اور اگر قیاس کے خلاف ہوں اور انہیں تلقی بالقبول بھی حاصل ہو تو قبول ہوں گی ورنہ قیاس مقدم ہوگا اور اس کے خلاف ان قلیل الفقہ راویوں کی حدیث چھوڑ دی جائے گی۔“ ۴

⑥ اسی ضمن میں نظام الدین الشاشی رحمہ اللہ بھی رقم طراز ہیں:

”حدیث نبوی ﷺ کو نقل کرنے والے رواۃ دو اقسام پر مشتمل ہیں:

① علم و اجتہاد میں معروف رواۃ: مثلاً خلفاء راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم وغیرہ۔ ان حضرات کی روایت پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

② دوسری قسم ان رواۃ کی ہے جو حفظ و عدالت میں تو معروف ہیں، لیکن اجتہاد و فتویٰ میں معروف نہیں۔ جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہ وغیرہ، اگر ان حضرات کی روایات قیاس کے خلاف ہوں تو قیاس پر عمل اولیٰ ہوگا۔ اسی بناء پر ہمارے اصحاب نے قیاس کے مقابلہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث المصراۃ پر عمل ترک کر دیا ہے۔“ ۵

’فقہ راوی کی شرط‘ کا تنقیدی جائزہ

فقہ امام کو حدیث نبوی ﷺ کے ساتھ موافقت دینے کے قبیل سے جو سب سے اہم اصول قبول حدیث کے لئے بعض متاخرین فقہائے احناف رحمہم نے پیش کیا ہے، وہ راوی حدیث کے ’فقیہ‘ ہونے کا اصول ہے اور اس طرز فکر کا شعوری یا لاشعوری طور پر اثر یہ ہوا کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو غیر فقیہ قرار دے کر ان سے مروی احادیث نبویہ پر فقہی قیاس کو فوقیت دینے کا رویہ سامنے آیا۔ فقہ راوی کی وجہ سے کسی حدیث کو ترجیح دینے کی مثال وہ مناظرہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور امام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ھ) کے حوالہ سے رفع یدین کی بابت ذکر کیا جاتا ہے، جس میں امام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ھ) نے اثبات رفع یدین میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث بمع سند پیش کی تو امام صاحب رحمہ اللہ نے اس کے خلاف وہ حدیث ذکر کی جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی ہے اور فرمایا کہ اس حدیث کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے راویوں سے زیادہ فقیہ ہیں جس پر امام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ھ) لا جواب ہو کر خاموش ہو گئے۔“ ۶

◎ شرح فتح القدیر میں اس مناظرہ کو ذکر کرنے کے بعد یہ ریمارکس دیئے گئے ہیں:

فرجح بفقہ الرواة كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد وهو المذهب المنصور عندنا^۷

”امام اوزاعی رحمہ اللہ (م ۱۵۸ھ) نے تو سند عالی کے ساتھ اپنی (اثبات رفع یدین کی) حدیث کو ترجیح دی ہے لیکن امام ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ) نے فقہ رواۃ کی بنیاد پر اپنی (ترک رفع کی) روایت کو رائج قرار دیا ہے اور فقہ راوی کی وجہ سے کسی حدیث کو ترجیح دینا ہی ہمارا مذہب ہے جسے تائید حاصل ہے۔“

❁ یہ مناظرہ جو کتب حنفیہ میں قبول حدیث کے لئے فقہ راوی کی شرط پر دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے خود ساختہ ہے، جس کا دار و مدار سلیمان شاذکونی پر ہے جو اکذب الناس فی الحدیث ہے۔ اس کے علاوہ اس میں ’حارثی‘ ہے جو ضعیف الروایہ ہے۔ علمائے احناف کی طرف سے قبول حدیث کے لئے ’فقہ راوی‘ کی شرط عائد کرنا خلاف معقول ہے، کیونکہ رواۃ حدیث کا اصل مقصد ان اقوال و افعال نیز تقریرات کو امت تک پہنچانا ہے جو رسول اللہ ﷺ سے صحت کے ساتھ ثابت ہیں، بنا بریں راویوں کے لئے عدالت و ثقاہت اور حفظ و ضبط جیسی شرطیں بالکل کافی و وافی ہیں، جو فن حدیث کے ماہر محدثین کرام رحمہم نے عائد کی ہیں۔ رواۃ حدیث کے پیش نظر استنباط و استخراج نہیں ہوتا کہ ان کے لئے ثقاہت کی شرط لگانے کی ضرورت پیش آئے۔

◎ محترم سالم علی رحمہ اللہ احناف کی طرف سے فقہ راوی کی شرط کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

أما ما نسب إلى الأحناف من تقديم القياس على سنة الأحاد إن كان راوی الحدیث لم يشتهر بالفقہ كما فی روایات أنس بن مالك وأبی هريرة لأنهما وإن عرفا بالضبط والعدالة ولكن لم يعرفا بالفقہ، فمردود عليه بما قاله الفقيه الحنفی أبو اليسر فقد جاء فی كشف الأسرار أنه قال: المنقول عن أصحابنا أن خبر الواحد مقدم على القياس، لم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقہ فی الراوی فثبت أن هذا القول مستحدث وأیضا ما نقله ابن امیر الحاج من أن الامام أبا حنیفة کغیره کان يقدم سنة الأحاد على القياس سواء كان الراوی فقیها أو غیر فقیه وذلك من رواية أبی الحسن الکرخی عن الإمام رحمه الله^۸

”احناف کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو عادل و ضابط کہنا اور انہیں فقیہ نہ ماننا اور یہ دعویٰ کرنا کہ ایسے غیر فقیہ راوی کی حدیث پر قیاس کو تقدیم حاصل ہوگی یہ دعویٰ مردود ہے، جیسا کہ حنفی فقیہ ابو الیسر رحمہ اللہ نے کہا ہے اور کشف الاسرار میں ہے کہ ہمارے حنفی بھائیوں سے یہی منقول ہے کہ قیاس پر خبر واحد مقدم ہوگی اور سلف میں سے کسی نے بھی فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی، معلوم ہوا کہ راوی کے لئے فقیہ ہونے کی شرط لگانا خود ساختہ نوپید قول ہے اور ابن امیر الحاج رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ دیگر علماء کی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) بھی قیاس پر خبر واحد کو فوقیت دیتے تھے اس کا راوی فقیہ ہو یا نہ ہو اور ابو الحسن کرخی رحمہ اللہ نے بھی امام صاحب سے یہی نقل کیا ہے۔“

◎ علامہ عاصم الحداد رحمہ اللہ علمائے احناف کے مذکورہ درایتی اصول پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”اپنے اس اصول کے تحت انہوں نے بہت سی ان احادیث کو ترک کر دیا ہے جن کے راوی ابو ہریرہ، انس، سلمان، بلال یا جابر رضی اللہ عنہم وغیرہ ہیں، جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث مصراۃ..... اسی طرح انہوں نے صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث چھوڑ دی ہے کہ کچھ لوگ مدینہ آئے لیکن وہاں کی آب و ہوا اس نہ آئی اور ان کے پیٹ پھول گئے۔ نبی کریم ﷺ نے انہیں اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پینے کی اجازت دی۔“^۹

◎ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) احناف کی طرف سے پیش کردہ اس اصول پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

’درایت‘ کے اس اصول میں علم و اجتہاد سے بہرہ ور بہت سے صحابہؓ کے ساتھ بے ادبی کا پہلو تو پایا ہی جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی

حقیقت ہے کہ یہ اصول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) یا ان کے تلامذہ سے نہیں ملتا، بلکہ یہ عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے، جس پر بہت سے متاخرین نے اس کی متابعت کر لی۔ علامہ کرنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”راوی کی فقہ کا روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ روایت کا سارا دار و مدار راوی کے عادل و ضابط ہونے پر ہے۔“ رہ گئے یہ مظلوم صحابہ رضی اللہ عنہم تو فقط حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۵۶ھ) کا قول سنئے:

”ان سے تقریباً ۸۰۰ صحابہ و تابعین نے علم حدیث کی روایت کی وہ حدیث کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے اور اس کی حفاظت کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے تھے۔ وہ قرآن کے قاری (عالم) اور فصیح عربی تھے اور عربیت ان کا مزاج تھی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کی روایت کی طرف رجوع کرتے اور اس پر عمل کرتے تھے۔ ہاں ان کی فقہ ایک دوسری ہی قسم کی تھی۔ جس میں خواطر و آراء نہ تھے۔“^{۵۰}

یاد رہے کہ اس جلیل القدر صحابی کے بارے میں غیر فقیہ کا الزام تو ایک رہا ان کے مجتہد ہونے کے لیے اتنا ثابت ہونا ہی کافی ہے کہ دور صدیقی میں مدینہ کے قاضی اور مفتی رہے ہیں۔^{۵۱}

✽ قبول حدیث کے لیے راوی حدیث کے فقیہ ہونے کی شرط سلف امت اور علماء اہل سنت سے ثابت نہیں ہے، بلکہ متقدمین علمائے احناف ایسی شرائط لگانے کے خود شدید مخالف تھے۔ علم حدیث اور علم فقہ کی باہمی کشمکش سے جو چیز ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ رواۃ حدیث رضی اللہ عنہم کے لیے فقیہ ہونا یا فقہاء کرام رضی اللہ عنہم کے لیے محدثانہ بصیرت ہونا جیسی شرائط عملاً کہاں پوری ہوئی ہیں۔ مثلاً کتنے ہی جلیل القدر فقہاء صفت فقہات سے متصف ہونے کے باوجود صحیح اور ضعیف میں امتیاز نہیں کر سکتے اور انہوں نے اپنی تالیفات میں بہت سی ایسی روایات سے استدلال کیا ہے، جو حقیقت میں ضعیف ہیں بلکہ بعض ان میں سے موضوع ہیں۔ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ، بلکہ فقہ حنفی کی ہر کتاب سے ایسی بیسیوں روایات پیش کی جاسکتی ہے جو غیر ثابت اور ناقابل قبول ہیں اور ان سے ایسے علماء نے استدلال کیا ہے جن کی فقاہت اپنے اپنے مذہب میں مسلم ہے۔ اسی لئے علماء نے کتب فقہ میں وارد روایات میں احتیاط کا حکم دیا ہے اور تحقیق کے بغیر انہیں قبول کرنے سے منع کیا ہے۔

○ جیسا کہ شیخ محمد جمال الدین قاسمی دمشقی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) فرماتے ہیں:

ولا عبرة بنقل صاحب النهاية وغيره من بقية شراح الهداية فإنهم ليسوا من المحدثين ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين^{۵۲}

”صاحب نہایہ یا ہدایہ کے دیگر شارحین کے روایات نقل کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ محدثین میں سے نہیں ہیں اور نہ ہی انہوں نے احادیث کو ان کے اصل مخرج کی طرف منسوب کیا ہے۔“

مثال کے طور پر فقہ حنفی کی کتاب ’ہدایہ‘ میں نماز کے دوران ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے سے متعلق کہا گیا ہے:

ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى تحت السرة لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك في الارسال وعلى الشافعي في الوضع على الصدر^{۵۳}

”نماز میں دایاں ہاتھ بائیں پر رکھ کر ناف کے نیچے باندھے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھ کر ناف کے نیچے باندھنا سنت ہے۔ یہ حدیث امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کے خلاف ہے جو نماز میں ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہونے کے قائل ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۰۴ھ) کے بھی خلاف ہے جو نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں۔“

لیکن اس روایت کے متعلق ہدایہ کے حاشیہ میں ہی منقول ہے: ضعیف متفق علی ضعفہ یعنی اس روایت کے ضعیف ہونے

پر سب علماء کا اتفاق ہے۔

چند روایات سے فقہ راوی کے اصول کا جائزہ

احناف کے مذکورہ اس اصول کی تشریح میں امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) نے درج ذیل روایات کو بطور مثال پیش کیا ہے:

مثال نمبر ۱

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«من اشترى غنما مصراة فاحتلبها فإن رضيتها أمسكها وإن سخطها ففدى حلبتها صاع من التمر»^{۵۴}
 ”اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے جس کا دودھ گاہک کو دھوکا دینے کے لئے کئی دنوں سے نہیں دوہا گیا تھا تو اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی تو درست، ورنہ جانور کو واپس کر دے اور استعمال شدہ دودھ کے بدلے ایک صاع کھجوریں دے۔“

اعتراض

◎ امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) کہتے ہیں:

”یہ روایت ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہئے اور یا اس کی قیمت ہر حالت میں ایک صاع کھجوروں کا تاوان دینے کی کوئی تک نہیں ہے۔“^{۵۵}

جواب

امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) کا یہ کہنا کہ ”حدیث مصراة ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے، کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہئے یا اس کی قیمت“ غیر معقول ہے۔

◎ اس ضمن میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فان الحرى ضمن فى ديتة بالابل وليست مثالا ولا قيمة^{۵۶}

”آزاد مسلمان کو قتل کر دینے کی دیت سواوٹ رکھی گئی ہے حالانکہ سواوٹ مسلمان کا مثل ہیں نہ اس کی قیمت۔“

باقی رہا کہ علمائے احناف یہ سمجھتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مصراة کے قلیل و کثیر دودھ میں فرق ہونا چاہئے، جبکہ اس حدیث میں ہر حال میں ایک صاع کھجوریں دینے کا حکم ہے جو کہ قیاس کے خلاف ہے، ان کا یہ دعویٰ بھی غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ شریعت نے فصل نزاع کے لئے ایک صاع کھجوریں مقرر کی ہیں، اس لئے کہ وہ دودھ جو مصراة کی بیج کے بعد پیدا ہوتا ہے وہ اس دودھ سے خلط ملط ہو جاتا ہے جو بیج کے وقت جانور کے تھنوں میں موجود ہوتا ہے۔ اگر اس کا فیصلہ بالبح اور مشتری پر چھوڑ دیا جاتا، تو ان میں اس بارہ میں اختلاف اور نزاع شدت اختیار کر جاتا، بنا بریں شریعت نے ایک صاع کھجور کی حد مقرر کر دی ہے تاکہ دونوں اس کے پابند ہوں اور اس حد سے تجاوز نہ کریں۔

◎ محقق علمائے احناف میں سے علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وأما ما ذكر صاحب المنار وغيره من أن حديث المصراة يرويه ابوهريرة وهو غير فقيه و رواية الذى ليس بفقيه غير معتبر إذا كانت خلاف القياس والقياس يقتضى بالفرق بين اللبن القليل والكثير ولبن الناقة أو الشاة أو البقرة وغيرها من الأقيسة فأقول إن مثل هذا قابل الاسقاط من الكتب فانه لا يقول به عاقل وأيضا

هذا الضابطة لم ترد عن أبي حنيفة و أبي يوسف و محمد ولكنها منسوبة الى عيسى بن ابان^{٤٧}
 ”صاحب المنار وغیرہ نے حدیث مصرّاة کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کا راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے اور وہ غیر فقیہ ہے اور غیر فقیہ صحابی کی حدیث جب قیاس کے خلاف ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ تھوڑے اور زیادہ دودھ میں نیزاؤٹی یا بکری یا گائے کے دودھ میں فرق کیا جائے، اس جیسے قیاسات کے بارہ میں، میں (انور شاہ) کہتا ہوں کہ ایسی باتوں کو (حنفی مذہب کی) کتابوں سے نکال دینا چاہئے کوئی بھی عقلمند شخص ایسی باتوں کو (جو حدیث نبوی کے خلاف ہیں) قبول نہیں کر سکتا اور یہ قاعدہ بھی ایسا ہے جو ائمہ مذہب ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد میں سے کسی سے ثابت نہیں، بلکہ یہ عیسیٰ بن ابان معتزلی کی طرف منسوب ہے“

○ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) حدیث مصرّاة میں موجود حکم کی حکمت ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور لوٹانے کی حکمت شارع علیہ السلام کے سامنے یہ ہے کہ فریقین کے درمیان جنس اور مقدار کی تعیین میں اختلاف نہ ہو۔ دودھ کے مقابلہ میں کھجور کو متعین کیا ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ جس طرح دودھ اہل مدینہ کی خوراک تھا، اسی طرح کھجور بھی اور دونوں ’دکیل‘ یعنی پیمانے سے تولے جاتے ہیں، گے ہوں، جو اور چاول وغیرہ کے برخلاف۔ دودھ اور کھجور کو فوراً بغیر کسی مزید تیاری کے کھایا اور پیا جاتا ہے۔ اسی لئے کھجور اشیاء خوردنی میں دودھ سے قریب تر ہے۔ الغرض دودھ کے بدلہ کھجور کا ایک صاع مقرر کرنا عین قرین قیاس ہے، خلاف قیاس نہیں۔^{٤٨}

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ’فقاہت‘ کے بارہ میں بعض کتابیں معرض وجود میں آچکی ہیں جن کے مطالعہ سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقاہت میں بھی بلند مرتبہ پر فائز تھے اور یہ کیوں نہ ہو جبکہ ان کا شب و روز رسول اللہ ﷺ کی تربیت میں گزرتا تھا۔ ☆ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ھ) ان حنفی حضرات کو جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہتے ہوئے جبری ہیں، کو ڈراتے ہوئے فرماتے ہیں:

حکى أنه وقع مناظرة بين حنفى و شافعى فى مسجد رصافة فى بغداد فى مسألة المصرة فقال الحنفى لم يكن أبوهريرة قابل الاجتهاد ولم يكن فقيها إذا سقط عليه حية الأسود فكان الحنفى يعدو ولا تدعه الحية فقيل له استغفر من قولك فاستغفر فتركه الحية^{٤٩}

”منقول ہے کہ مسئلہ مصرّاة پر بغداد کی مسجد رصافہ میں ایک حنفی اور شافعی کے درمیان مناظرہ ہوا، حنفی عالم نے کہا اس حدیث کے راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ نہیں تھے اور نہ ہی اجتہاد کرنے کے قابل تھے، بس یہ کہتا تھا کہ اچانک اس حنفی پر کالا ناگ گرا جس کی وجہ سے حنفی عالم نے دوڑ لگا دی، لیکن سانپ اسے چھوڑنے کے لئے تیار نہ تھا، لوگوں نے کہا اپنے بہتان سے توبہ کر لے اور اللہ تعالیٰ سے معافی مانگ لے، اس نے توبہ، استغفار کی تب سانپ نے اس کا پیچھا چھوڑا۔“

○ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر اس قسم کی زبان درازی ہی کے ضمن میں امام ابن السمعانی رحمہ اللہ (م ۴۸۹ھ) بھی فرماتے ہیں:

”صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ذات کو مورد الزام ٹھرانا اس کے فاعل کی رسوائی کی علامت اور بدعت و ضلالت ہے۔“^{٥٠}

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حنفی حضرات کے نزدیک فقیہ صحابی ہیں اور ان کے بقول ان کی فقہ کی بنیاد ان کے اقوال پر ہے، امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے ان کے فتویٰ کو اپنی صحیح میں حدیث المصرّاة کے فوراً بعد نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

عن عبد الله بن مسعود قال من اشترى شاة محفلة فردها فليرد معها صاعا من تمر^{٥١}

”حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ جو شخص ایسی بکری خریدے جس کا دودھ تھنوں میں روک لیا گیا ہو اور اسے واپس کرے تو اس کے ساتھ ایک صاع کھجوریں بھی دے۔“

بنابریں حدیث مصراۃ نہ تو قیاس صحیح کے خلاف ہے اور نہ ہی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اسے روایت کرنے میں منفرد ہیں، بلکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت انس رضی اللہ عنہ اور عمرو بن عوف رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بھی مروی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فتویٰ بھی اس کے مطابق ہے، لہذا یہ حدیث قیاسی اصول کے خلاف تو ہو سکتی ہے، لیکن کتاب و سنت کے خلاف نہیں، کیونکہ حدیث صحیح بنفسہ حجت ہے۔^{۹۲}

مثال نمبر ۲

سلمہ بن محبّق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کی لونڈی سے مباشرت کر لی۔ رسول اللہ ﷺ کے سامنے مقدمہ پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

”إِنْ كَانَ اسْتَكْرَهَا فَهِيَ حَرَّةٌ وَعَلَيْهِ لِسِيدَتَهَا مِثْلُهَا وَإِنْ كَانَتْ طَاوَعَتْهُ فَهِيَ لَهُ وَعَلَيْهِ لِسِيدَتَهَا مِثْلُهَا“^{۹۳}
 ”اگر اس میں لونڈی کی رضا مندی شامل تھی تو اب وہ لونڈی خاوند کی ملکیت میں آگئی اور اس کے عوض میں وہ بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے دے اور اگر خاوند نے لونڈی کو مجبور کیا ہے تو اب وہ آزاد ہے اور اس کے عوض میں خاوند اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے۔“

اعتراض

○ امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) فرماتے ہیں:
 ”از روئے قیاس یہ حدیث ناقابل فہم ہے لہذا قابل قبول نہیں۔“^{۹۴}

جواب

○ علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ (م ۱۳۰۴ھ) معتدل حنفی عالم ہیں، وہ کتب فقہ حنفی میں موجود روایات کے بارے میں سچ فرماتے ہیں:

نصوا علی أنه لا عبرة للأحاديث المنقولة في الكتب المبسطة ما لم يظهر سندها أو يعلم اعتماد أرباب الحديث عليها، وإن كان مصنفها فقيها جليلا يعتمد عليه في نقل الأحكام و حكم الحلال والحرام ألا ترى إلى صاحب 'الهداية' من أجلة الحنفية والرافعي شارح 'الوجيز' من أجلة الشافعية مع كونهما ممن يشار إليهما بالأنامل ويعتمد عليهما الأماجد والآمال، قد ذكرا في تصانيفهما ما لا يوجد له أثر عند خبير بالحديث يستفسر كما لا يخفى على من طالع 'يخريج أحاديث الهداية' للزيلعي و'تخريج أحاديث شرح الرافعي' لابن حجر العسقلاني، وإذا كان حال هؤلاء الأجلة هذا، فما بالك بغيرهم من الفقهاء الذين يتسبأهلون في إيراد الأخبار ولا يتعمقون في سند الآثار^{۹۵}

”اہل علم نے برملا کہا ہے کہ فقہ کی مشہور کتابوں میں آنے والی احادیث کا اس وقت تک اعتبار نہ کیا جائے جب تک کہ ان کی سند کا حال واضح نہ ہو جائے، یا یہ معلوم ہو جائے کہ اہل حدیث نے ان احادیث پر اعتماد کیا ہے اور اس بات کی پرواہ نہ کی جائے کہ ان کتابوں کے مصنفین بہت بڑے فقیہ ہیں جن پر نقلی احکام اور حلال و حرام کے بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ”ہدایہ“ کا مصنف کتنا بڑا حنفی عالم ہے اور اسی طرح ”الوجیز“ کا شارح رافعی کا شمار بھی عظیم شافعی علماء میں ہوتا ہے، لوگ ان کی طرف انگلیوں سے اشارے کرتے اور اصحاب فضیلت ان پر پورا اعتماد کرتے ہیں اور ان کا حال یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں ایسی ایسی روایات کو ذکر کیا ہے جن کا، حدیث کے ماہرین کے ہاں کوئی وجود نہیں ہے اور یہ بات اس شخص پر بالکل عیاں ہے جس نے امام زبیلی رحمہ اللہ کی نصب الراية فی تخريج

احادیث الہدایہ اور ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) کی تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر کا مطالعہ کیا ہے۔ اندازہ فرمائیں جب ان علماء کا یہ حال ہے تو ان فقہاء کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو احادیث کے لانے میں بڑے متساہل ہیں اور ان کی اسانید میں کوئی غور و فکر نہیں کرتے۔“

یہی حال علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کا ہے کہ وہ احادیث کو ناقابل عمل بتاتے ہیں، لیکن دلیل کے طور پر ایسی روایت پیش کر دیتے ہیں، جو غیر ثابت اور ضعیف ہوتی ہے۔ سلمۃ بن المحبق بنی اللہؒ کی مذکورہ روایت، جسے علامہ سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) خلاف قیاس ہونے کی بناء پر ناقابل قبول قرار دے رہے ہیں، سرے سے ضعیف اور غیر ثابت ہے، جیسا مسند احمد (محقق) میں ہے:

”إسناده ضعيف والحسن هو ابن أبي الحسن البصري، لم يسمع من سلمة ابن المحبق.....“^{۹۱}

بنابرین امام سرخسی رحمہ اللہ (م ۴۹۰ھ) کا ایک غیر ثابت اور ضعیف روایت کو قیاس کے خلاف سمجھ کر ناقابل عمل قرار دینا قابل التفات نہیں۔

مسلمات اور اصول کلیہ کے خلاف روایات

◎ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما أهل الكوفة فردوا هذا الحديث بجملة لمخالفة للأصول المتواترة على طريقتهم في رد الخبر الواحد إذا خالف الأصول المتواترة لكون الخبر الواحد مظنوناً والأصول يقينية مقطوع بها كما قال عمر في حديث فاطمة بنت قيس: ما كنا لندع كتاب الله وسنة نبينا لحديث امرأة^{۹۲}

”اہل کوفہ کا طریقہ یہ ہے کہ خبر واحد اگر متواتر اصولوں کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں، کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور اصول قطعی ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ اور نبی کریم ﷺ کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔“

◎ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

ويصعب رد الأصول المنتشرة التي يقصد بها التأصيل والبيان عند وقت الحاجة بالأحاديث النادرة وبخاصة التي تكون في عين ولذلك قال عمر في حديث فاطمة بنت قيس: لا نترك كتاب الله لحديث امرأة^{۹۳}

”ایسے اصول جو بہت سی جزئیات کی بنیاد بنتے ہیں اور ان سے غرض بھی ایک کلی ضابطہ بیان کرنا ہوتا ہے، جن سے بوقت ضرورت استدلال کیا جاسکے، ان کو نادر احادیث اور خاص طور پر کسی مخصوص واقعہ میں مروی روایات کی بنیاد پر رد کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے سیدنا عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ کے حکم کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

نقد روایت کے درایتی معیار کے اثبات کے لیے ”روایت امام کی رائے، اجتہاد، مسلمات اور اصولوں کے خلاف نہ ہو“ کے الفاظ سے جو اصول یہاں پیش کیا گیا ہے، اس سلسلے میں ہم ادبا عرض کرنا چاہیں گے کہ ’اصول سازی‘ کیا اماموں نے خود کی ہے یا ان کے پیروکاروں نے ان کی فقہی فروع سے ان کا استخراج کیا ہے؟ دوسرا کیا آئمہ معصوم ہوتے ہیں کہ ان کی بات غلط نہیں ہو سکتی؟ وہ رسالت اور نبوت کے منصب پر تو فائز نہیں ہوتے؟ اس اصول کی دراصل بنیاد یہ ہے کہ امام کی فقہ بھی شریعت ہی کی طرح ایک مستقل حیثیت کی

حامل ہے، چنانچہ جو تعبیر امام شریعت کی کرے وہی متعین ہے اور اسے چھوڑنا ہدایت کو چھوڑنے کے مساوی ہے۔ ہمارا طالب علمانہ استفسار ہے کہ آپ چاہیں تو امام صاحب کی ہر قسم کی بات چھوڑتے ہوئے ان شاگردوں کی اتباع کر لیں تو جائز ہے، لیکن اگر کوئی اور کسی دوسرے امام کی دلیل شرعی کی بنا پر پیروی کرتا ہے، تو وہ قابل ملامت کیوں قرار پاتا ہے؟

کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) کے درج ذیل ارشادات لائق اتباع نہیں:

① إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي^{۹۹}

② لا يجوز لاحد أن يفتي على رأيي بغير أن يعرف دليلي^{۹۹}

③ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) کی تو خاص عادت مبارکہ تھی کہ اجتہاد کرتے ہوئے خصوصاً فرمایا کرتے: ”هذا رأي أبي حنيفة“ یعنی یہ ایک انسان کا کلام ہے، چنانچہ متنبہ ہو جاؤ کہ غلطی بھی کر سکتا ہے۔^{۹۹}

④ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۸۸ھ) نقد روایت کے اس درایتی اصول کے حوالے سے لکھتے ہیں:

والأصل أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله ﷺ وجب القول به وصار أصلاً في نفسه^{۱۰۰}

”اصول یہ ہے کہ جب حدیث نبوی ﷺ صحیح ثابت ہو جائے تو (اصول اور مسلمات کے نام پر اسے رد کر دینے کے بجائے یوں سمجھنا چاہیے کہ) وہ خود ایک اصول کا درجہ رکھتی ہے، چنانچہ اس کے مطابق فتویٰ و عمل واجب ہے۔“

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمۃ اللہ علیہم کی طرف سے نقد روایت کے درایتی تصور کے عنوان سے جن احادیث کو ناقابل قبول گردانا گیا ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

مثال نمبر ۱

امام مسلم (م ۲۶۱ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ)، امام ابو داؤد (م ۲۴۵ھ)، امام ترمذی (م ۲۷۹ھ) اور امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۰۳ھ) نے روایت کیا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن مجید میں یہ حکم نازل ہوا تھا کہ حرمت رضاعت تب ثابت ہوگی جب بچے نے دس مرتبہ کسی عورت کا دودھ پیا ہو اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو گیا اور اس کی جگہ یہ حکم نازل ہوا کہ پانچ مرتبہ دودھ پینے سے وہ عورت بچے کی ماں بن جائے گی یہ آیت رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد بھی قرآن مجید میں تلاوت کی جاتی تھی۔

اعتراض

① امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۷۰ھ) اس پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أما الحديث عائشة فغير جائز اعتقاد صحته على ما ورد..... وليس أحد من المسلمين يجيز نسخ القرآن بعد موت النبي ﷺ فلو كان ثابتاً لوجب أن تكون التلاوة موجودة^{۱۰۱}

”اس حدیث کی صحت کا اعتقاد رکھنا جائز نہیں کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن میں نسخ کو جائز نہیں مانتا تو اگر یہ روایت درست ہوتی تو یہ آیت قرآن میں موجود ہوتی۔“

جواب

علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۷۰ھ) کی غلط فہمی کا سبب اصل میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی جب پانچ رضعات کی حرمت والی آیت پڑھی جاتی تھی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تلاوت آپ کی وفات کے بعد منسوخ ہوئی ہے، حالانکہ نسخ کا تعلق آپ کی زندگی سے ہے، وفات النبی کے بعد کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔

◎ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۷۶ھ) اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

معناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جد احتی أنه صلی اللہ علیہ وسلم توفی و بعض الناس یقرأ خمس رضعات ویجعلها قرآنا متلوا لكونه لم یبلغه النسخ لقرب عهده فلما بلغه النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا یتل ^۲

”حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مراد یہ ہے کہ پانچ رضعات کی حرمت پر مشتمل آیت کا نسخ بہت دیر بعد ہوا تھا، یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی بعض وہ لوگ قرآن سمجھ کر اس کی تلاوت کرتے رہے جنہیں اس کے نسخ کی خبر نہیں پہنچی تھی اس کے بعد جب انہیں اس کا نسخ پہنچا تو انہوں نے اس کی تلاوت سے رجوع کر لیا اور سب لوگ اس بات پر متفق ہو گئے کہ اس (منسوخ آیت) کی تلاوت نہیں ہو سکتی۔“

حاصل کلام یہ ہے کہ اس آیت کا نسخ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہو چکا تھا لیکن بعض لوگوں کو اس کی خبر نہیں پہنچی تھی وہ آپ کی وفات کے کچھ عرصہ بعد بھی اس کی تلاوت کرتے رہے، جب انہیں اس کی اطلاع ملی تو انہوں نے بھی اس کی تلاوت چھوڑ دی اور سب اس کی عدم تلاوت پر متفق ہو گئے تھے۔

مثال نمبر ۲

صحیح بخاری میں روایت ہے کہ لبید بن عاصم یہودی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا جس کا اثر آپ پر اس طرح ظاہر ہوا کہ آپ کام کرنے کے بعد بھول جاتے کہ آپ نے اسے کیا ہے۔

اعتراض

◎ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۷۰ھ) اس روایت کی سخت الفاظ میں تردید کرتے ہیں:

ومثل هذا الأخبار من وضع الملحدين والعجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام وإثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة ^۳

”اس طرح کی روایات ملحدین کی وضع کردہ ہیں اور ان لوگوں پر تعجب ہے جو انبیاء کی تصدیق کرتے اور ان کے معجزات کو مانتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی مانتے ہیں کہ جادوگر انبیاء پر یہ عمل کر سکتے ہیں۔“

جواب

وحی کے تابع رہ کر عقل سے استفادہ کرنا مسلمہ حقیقت ہے، لیکن حقائق وحی کا انکار کر دینا عقل پرستی کے زمرے میں آتا ہے جو قابل مذمت ہے۔ معتزلہ شروع سے عقل پرستی کا شکار چلے آ رہے ہیں۔ علامہ جصاص (م ۳۷۰ھ) بھی چونکہ معتزلی عقائد کی طرف مائل رہے ہیں اس لئے جو چیزیں انہیں اپنی عقلی حدود سے ماوراء نظر آتی ہیں ان کا انکار کر دینے میں جلد بازی سے کام لیتے ہیں۔

◎ علامہ ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) علامہ جصاص رحمہ اللہ (م ۷۴۰ھ) کے معتزلی عقیدہ کی طرف مائل ہونے کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كذلك نجد الجصاص يميل إلى عقيدة المتزلة و يتأثر بها في تفسيره فمثلاً عند ما تعرض لقوله تعالى في الآية من سورة البقرة "وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ....." نجده يذكر حقيقة السحر ويقول إنه متى أطلق فهو اسم لكل أمر هو باطل لا حقيقة له ولا ثبات كما ينكر حديث البخاري في سحر رسول الله ﷺ و يقرر أنه من وضع الملاحدة ٥٢

”اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ جصاص معتزلی عقیدے کی طرف مائل ہیں اور ان کی تفسیر احکام القرآن میں اس کا رنگ نمایاں ہے، مثال کے طور پر سورۃ بقرہ کی آیت ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾ کے تحت جادو کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سحر سے مراد ہر وہ باطل چیز ہوتی ہے جس کی کوئی حقیقت اور نہ اس کا کوئی وجود ہو، اسی طرح وہ صحیح بخاری میں نبی کریم ﷺ پر جادو کئے جانے کی حدیث کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ملحدوں کی گھڑی ہوئی ہے۔“

◎ علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) حدیث بخاری کا انکار کرنے والوں کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وزعموا أنه يحط منصب النبوة و يشك فيهما قالوا و كل ما أدى إلى ذلك فهو باطل قال المازري وهذا كله مردود لأن الدليل قد قام على صدق النبي ﷺ فيما يبلغه عن الله تعالى و على عصمته في التبليغ ٥٥

”بعض اہل بدعت نے اس حدیث کا انکار کیا اور کہا ہے کہ اس سے منصب نبوت پر زد پڑتی ہے اور اس میں شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ اور جو چیز آپ کے منصب نبوت کے خلاف ہو وہ باطل ہے، علامہ مازری نے کہا ہے یہ ساری باتیں مردود ہیں کیونکہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ کے پیغامات پہنچانے میں سچے اور تبلیغ دین میں غلطی سے معصوم ہیں۔“

بخاری شریف کی حدیث کی روشنی میں نبی اکرم ﷺ پر یہود کے کیے ہوئے جادو کا اثر روحانی نہیں بلکہ جسمانی تھا جو مختصر عرصہ کے بعد زائل ہو گیا تھا اور جسمانی تکلیف شیطان پیغمبروں کو بھی پہنچا سکتا ہے جیسا کہ ایوب علیہ السلام نے کہا تھا:

﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ ٥٦

”جبکہ اس نے اپنے رب کو پکارا کہ مجھے شیطان نے رنج اور دکھ پہنچایا ہے۔“

یہود کے جادو سے آپ کو پہنچنے والی تکلیف بھی جسمانی تھی جس کی وجہ سے آپ کی نظر اور قوت مردی متاثر ہو گئی تھی اور آپ تشویش میں مبتلا ہو گئے تھے دوسرے لوگوں کی طرح ایسی تکلیفوں سے انبیاء کرام علیہم السلام کو بھی واسطہ پڑتا رہا ہے۔

◎ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے علامہ مازری رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) سے نقل کیا ہے:

وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لأجلها ولا كانت الرسالة من أجلها فهو في ذلك عرضة لما يتعرض البشر كالأفراض..... مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين ٥٧

”لیکن وہ دنیاوی حوادث جن کے لئے آپ کی بعثت نہیں ہوئی اور نہ ہی وہ آپ کی رسالت کا مقصد ہیں ان حادثات اور امراض سے آپ بھی دوسرے لوگوں کی طرح دوچار ہوتے تھے اس کے باوجود آپ دینی امور و احکام میں غلطی سے معصوم تھے۔“

◎ علامہ کرمانی رحمہ اللہ (م ۵۴۳ھ) کہتے ہیں:

كان السحر أضره في بدنه لا في عقله و فهمه ٥٨

”اس جادو سے آپ کو جسمانی تکلیف کا سامنا کرنا پڑا تھا، لیکن عقل و فکر اور آپ کی فہم و فراست پر اس سے کوئی اثر نہیں ہوا تھا۔“

ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ھ) کا یہ کہنا کہ یہ حدیث ملحدین کی وضع کردہ ہے، انتہائی نامناسب بات ہے، کیونکہ اس کے روایت کرنے والے حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور ان کے بھانجے عروہ رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) اور ان کے بیٹے ہشام رحمہ اللہ (م ۱۴۶ھ) ہیں، جو بلند پایہ محدث ہیں۔

ان کے علاوہ اس حدیث کے راوی ابراہیم بن موسیٰ رحمہ اللہ (م ۲۲۰ھ) ہیں، جو امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کے استاد ہیں۔ ان کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: ثقة حافظ۔^{۹۹} امام حمد حنبلی رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) فرماتے ہیں: ہو کبیر فی العلم و الجلالة^{۱۰۰}

اس کے دوسرے راوی عیسیٰ بن یونس (م ۱۸۳ھ) ہیں، جن کے بارے میں ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: ثقة مأمون من الثانية^{۱۰۱} اور امام عجل رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے فرمایا ہے: کان ثبتا فی الحدیث، امام ابو زرہ رحمہ اللہ (م ۲۶۲ھ) فرماتے ہیں: ”کان حافظاً“، ابن سعد مزید (م ۲۳۰ھ) کہتے ہیں: ”وکان ثقة ثبتاً“^{۱۰۲}

حدیث بخاری کے تمام راوی حافظ حدیث اور ثقہ ہیں اور ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (م ۳۷۰ھ) معتزلہ کی طرح بلا دلیل صحیح بخاری کی روایت کے ثقہ اور صادق رواۃ حدیث کو ملحد قرار دیتے رہے ہیں۔

☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) فتح الباری: ۳/۳۶۶
- (۲) السرخسی، أبی بکر محمد بن أحمد: اصول السرخسی، تحقیق: ابو الوفا الأفغانی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۹۷۳ء: ۱/۳۶۴
- (۳) ایضاً
- (۴) ایضاً
- (۵) الموافقات: ۳/۱۸
- (۶) التمهید: ۱/۳
- (۷) ابن رشد أبی الولید محمد بن أحمد: البیان والتحصيل، تحقیق: سعید أعراب، دار الغرب الإسلامي، بیروت، ۱۴۰۴ھ - ۱۹۸۴ء: ۱۷/۳۳۱
- (۸) الشوکانی، محمد بن علی: القول المفید فی ادلة الاجتهاد والتقلید، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۴۷: ص ۲۳
- (۹) عاصم الحداد، محمد: اصول فقہ پر ایک نظر، اسلامک پبلشنگ ہاؤسنگ، لاہور، ۱۹۹۱ء: ص ۲۰
- (۱۰) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۱
- (۱۱) الکرخی، عبید اللہ بن الحسن: اصول کرخی، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۴۰۲ھ: ص ۲۲، ۲۵، التفسیر و المفسرون از امام ذہبی: ۲/۴۳۴
- (۱۲) أصول السرخسی: ۱/۳۲۴
- (۱۳) اصول الشاشی، دارالکتاب العربی بیروت ۱۴۰۲ھ - ۱۹۸۲ء: ص ۱۷-۲۰
- (۱۴) البانی، محمد ناصر الدین: صحیح الجامع الصغیر و زیادته، المکتب الاسلامی، بیروت، الطبعة الثانية، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ھ - ۱۹۸۶ء: ۲۶۴۳
- (۱۵) صحیح الجامع الصغیر: ۲۹۳۷
- (۱۶) النساء: ۸۰
- (۱۷) الحشر: ۷
- (۱۸) إعلام الموقعین عن رب العالمین از ابن القيم الجوزية: ۲/۱۲۹-۲۶۳
- (۱۹) أصول السرخسی: ۱/۳۶۵

اسناد و متن کی تحقیق..... فقہائے کرام کے اصول اور ان کا جائزہ

- (۲۰) جامع بیان العلم و فضلہ: ۱۹۱/۲
- (۲۱) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۰
- (۲۲) سنن ترمذی: ۸۲
- (۲۳) التوبہ: ۱۰۸
- (۲۴) أصول السرخسی: ۳۶۵/۱
- (۲۵) صحیح مسلم: ۱۲۸۰
- (۲۶) اصول السرخسی: ۳۶۵/۱-۳۷۰
- (۲۷) صحیح مسلم: ۷۱۱۲
- (۲۸) اصول السرخسی: ۳۶۵/۱-۳۷۰
- (۲۹) الجصاص الحنفی، ابو بکر محمد بن عبد اللہ: احکام القرآن، تحقیق: علی محمد البجاوی، دار المعرفة، بیروت الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ھ-۱۹۶۷م: ۷۰/۱
- (۳۰) اصول سرخسی: ۳۶۶/۱
- (۳۱) ابن قیم الجوزیہ: الطرق الحکمیہ فی السیاسة الشرعیة، دارالکتب العلمیة، بیروت: ص ۶۷
- (۳۲) الطرق الحکمیة: ص ۷۰
- (۳۳) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۴
- (۳۴) شرح المنار از نسفی: ۱۱/۲
- (۳۵) عثمانی، طفر احمد: مقدمة اعلاء السنن، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی: ۱۲/۲، تیسیر مصطلح الحديث: ص ۲۳
- (۳۶) مقدمة اعلاء السنن: ۱۲/۲
- (۳۷) ابن حبان، ابو حاتم البستی: صحیح ابن حبان، تحقیق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، مدينة المنورة، ۱۹۷۰ء: ۸۷۵۰
- (۳۸) اصول السرخسی: ۳۶۵/۱-۳۷۰
- (۳۹) صحیح مسلم: ۱۷۱۲، سنن ابی داؤد: ۳۶۰۸، سنن ابن ماجہ: ۲۳۷۰
- (۴۰) شرح صحیح مسلم از نووی: ۱۲/۴
- (۴۱) ملاحظہ ہو: عظیم آبادی، شمس الحق: عون المعبود شرح ابو داود، نشر السنة، ملتان، ۱۳۹۹ھ:
- ۳۲-۳۱/۱۰
- (۴۲) ملاحظہ ہو: شرح صحیح مسلم: ۱۲/۴

- (۴۳) ملاحظہ ہو: شرح سنن ابی داؤد از ابن القیم مع عون المعبود: ۳۴/۱۰
- (۴۴) ملاحظہ ہو: نزہۃ النظر از حافظ ابن حجر: ص ۸۰-۸۳
- (۴۵) صحیح بخاری: ۸۴۴۰
- (۴۶) صحیح بخاری: ۶۱۲۹
- (۴۷) إعلام الموقعین: ۲/۲۶۲
- (۴۸) ابن رشد أبی الولید محمد بن أحمد: بدایہ المجتہد ونہایہ المقتصد، دار الجلیل ، بیروت ، الطبعة الاولى ، ۱۴۰۹ھ - ۱۹۸۹ء: ۱/۱۷۴
- (۴۹) اصول السرخسی: ۱/۳۶۸
- (۵۰) عبد الکرم زیدان: الوجیز فی اصول الفقہ ، فارن اکیدمی ، لاہور ، الطبعة السادسة (مترجم): ص ۲۰۵
- (۵۱) السنن الکبریٰ: ۵/۲ (۵۱)، السنن الکبریٰ: ۵/۲
- (۵۲) السنن الکبریٰ للبیہقی: ۵/۲
- (۵۳) السنن الکبریٰ للبیہقی: ۵/۲
- (۵۴) الخطابی البستی ، امام أبی سلیمان حمد بن محمد: معالم السنن ، المكتبة العلمية ، بیروت ، الطبعة الثانية ، ۱۴۰۱ھ - ۱۹۸۱ء: ۱/۱۹۳
- (۵۵) فتح الباری: ۲/۲۲۰
- (۵۶) المروزی ، أبی محمد بن نصر: قیام اللیل ، المكتبة الأثرية ، سانگلہ ہل ، ۱۹۶۹ء: ص ۱۲۴
- (۵۷) المستدرک: ۱/۲۳۳
- (۵۸) ابن خزیمہ السلمي ، محمد بن اسحاق بن خزیمہ: صحیح ابن خزیمہ ، تحقیق: محمد الأعظمی ، ط ۱ ، المكتب الاسلامی ، بیروت ، ۱۴۰۰ھ: ۱/۲۵۱
- (۵۹) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۷۱
- (۶۰) اصول السرخسی: ۱/۳۳۵، بحوالہ اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۷۲
- (۶۱) احناف کا یہ اصول المبسوط للسرخسی وغیرہ میں موجود ہے۔
- (۶۲) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقہ: ص ۲۰۵
- (۶۳) ویکس: جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقہ، مقدمہ کتاب
- (۶۴) بخاری: ۳۵۳۷
- (۶۵) سرخسی ، شمس الدین: المبسوط ، دار المرفعة ، بیروت ، ۱۳۹۸ھ: ۱/۱۳۹
- (۶۶) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۶۹

- (۶۷) اصول السر خسی: ۳۶۴/۱
- (۶۸) ابن حزم، علی بن احمد بن سعید: المحلی، الطبعة الثانية، طبعة النهضة، مصر: ۲۳۲/۱۰
- (۶۹) بداية المجتهد از ابن رشد: ۳۳۸/۴
- (۷۰) ایضا
- (۷۱) بداية المجتهد: ۵۹/۳
- (۷۲) اصول السر خسی: ۳۳۵/۱
- (۷۳) اصول فقہ پر ایک نظر: ۷۲
- (۷۴) اصول السر خسی: ۳۳۸-۳۴۱/۱
- (۷۵) اصول الشاشی: ص ۲۷۵-۲۷۶
- (۷۶) اعلاء السنن: ۵۹/۳
- (۷۷) شرح فتح القدير: ۳۱۱/۱
- (۷۸) السنة المفترى عليها: ص ۱۸۰
- (۷۹) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۷۰
- (۸۰) ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر: مختصر الصواعق المرسله، المطبعة السلفية، مكة المكرمة: ص ۵۰۴
- (۸۱) روپڑی، حافظ عبد اللہ: مودودیت اور احادیث نبویہ، ادارہ دینیات جامع قدس، لاہور
- (۸۲) قواعد التحديث: ص ۱۹۱
- (۸۳) ہدایہ: ۸۶/۱
- (۸۴) صحیح بخاری: ۲۱۴۹
- (۸۵) اصول السر خسی: ۳۴۱/۱
- (۸۶) فتح الباری: ۳۶۶/۴
- (۸۷) العرف الشندی: ص ۳۹۴
- (۸۸) اعلام الموقعین: ۱۶/۲
- (۸۹) انور شاہ کشمیری، محمد: العرف الشندی علی جامع الترمذی، المكتبة الرحمانية، دیوبند: ص ۳۹۴
- (۹۰) فتح الباری: ۳۶۵/۴
- (۹۱) صحیح بخاری مع الفتح: ۳۶۱/۴
- (۹۲) اعتراضات کے جوابات کے لئے دیکھیں، فتح الباری ۳۶۶/۴-۷۳ اور اعلام الموقعین ۱۵-۱۷

- (۹۳) سنن ابی داؤد: ۴۴۵۰، سنن بیہقی: ۲۴۰/۸
- (۹۴) اصول السرخی: ۳۴۱/۱
- (۹۵) لکھنوی، ابی الحسنات محمد عبد الحی: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، تعلیق: عبد الفتاح أبو غدة، مکتب المطبوعات الإسلامية، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۴ھ - ۱۹۸۴ء: ص ۲۹
- (۹۶) مسند امام احمد (محقق): ۲۵۲/۳۳
- (۹۷) بداية المجتهد: ۲۱۶/۲
- (۹۸) بداية المجتهد: ۲۹/۲
- (۹۹) الفتوحات المکیة: ۲۶/۵، المستخرج علی المستدرک: ۱۵/۱
- (۱۰۰) معالم السنن: ۱۱۳/۳
- (۱۰۱) احکام القرآن: ۱۲۵/۳، اصول السرخی: ۷۹/۲، ۸۰
- (۱۰۲) صحیح مسلم بشرح النووی: ۲۹/۱۰
- (۱۰۳) احکام القرآن: ۴۶/۱
- (۱۰۴) التفسیر والمفسرون: ۴۴۱/۲
- (۱۰۵) فتح الباری: ۲۲۶/۱۰
- (۱۰۶) سورة ص: ۴۱
- (۱۰۷) فتح الباری: ۲۲۷/۱۰
- (۱۰۸) فتح الباری: ۲۲۸/۱۰
- (۱۰۹) التقریب: ۴۴/۱
- (۱۱۰) تہذیب التہذیب: ۱۷۱/۱
- (۱۱۱) التقریب: ۱۰۳/۲
- (۱۱۲) تہذیب التہذیب: ۲۳۹/۸

فصل دوم

فقہائے مالکیہ رحمہ اللہ کے درایتی اصول
اور بعض امثلہ کی روشنی میں ان کا جائزہ

فقہائے موالک رحمہ اللہ کے درایتی اصول اور ان کا تنقیدی جائزہ

امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اگرچہ فقہائے محدثین رحمہم اللہ کے آئمہ میں شمار ہوتے ہیں، اس کے باوجود متعدد وجوہات کی بنا پر متاخرین مالکی فقہاء رحمہم اللہ کے ہاں بھی جو عقیدت امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اور ان کے مذہب کے اصولوں سے رہی ہے اس نے بھی تقلیدی روپ اختیار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے متقدمین رحمہم اللہ میں امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے تبعین بالعموم فقہ اور حدیث کے سلسلہ میں متوازن رویہ اختیار کرتے رہے، جبکہ حنفیہ اور متاخرین مالکیہ میں فقہ اور حدیث کی باہم برتری اور عدم برتری کی بحثیں چلتی رہیں۔

⑥ امام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) نقد روایت کے درایتی اصولوں کے حوالے سے شوافع اور حنابلہ کے موافقت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والأصل أن الحديث إذا ثبت عن رسول الله ﷺ وجب القول به وصار أصلا في نفسه^۱
 ”اصول یہ ہے کہ جب حدیث نبوی ﷺ صحیح ثابت ہو جائے تو (درایتی نقد کے اصولوں کے نام پر اسے رد کر دینے کے بجائے یوں سمجھنا چاہیے کہ) وہ خود ایک اصول کا مقام حاصل کر لیتی ہے، چنانچہ اس کے مطابق فتویٰ عمل واجب ہے۔“
 شوافع اور حنابلہ رحمہم اللہ کے بالمقابل آئمہ اہل سنت میں سے فقہائے احناف رحمہم اللہ ہی نے حدیث کے قبول کرنے میں تقلیدی الجحشوں کی وجہ سے پس و پیش سے کام لیا ہے اور تحقیق حدیث میں محدثین کے قبولیت حدیث کے اصول خمسہ سے حدیث کی تحقیق کی ظنیت ہی کے قائل رہے۔ اس لیے انہوں نے تحقیق حدیث میں قطعیت پیدا کرنے کے لیے تحقیق مزید کے طور پر درایتی نقد کے اصول پیش کیے۔ اس کے بالمقابل حنابلہ اور شوافع میں چونکہ حدیث کی طرف رجحان غالب رہا ہے، اس لیے ان کے ہاں بالعموم محدثین کرام رحمہم اللہ کے بیان کردہ خبر مقبول کی شرائط خمسہ کے پائے جانے کی صورت میں تحقیق میں روایت کی صحت قطعی قرار پا جاتی ہے۔^۲
 یہی وجہ ہے کہ وہ تحقیق مزید کے قائل ہیں اور نہ ہی درایتی نقد کے عنوان سے اپنی کتب میں درایتی اصول پیش کرتے نظر آتے ہیں۔ بہر حال اس سلسلہ میں فقہائے احناف رحمہم اللہ کی طرح متاخرین مالکی فقہاء رحمہم اللہ کی طرف سے نقد روایت کے درایتی تصور کے عنوان سے جن اصولوں کو عام طور پر پیش کیا جاتا ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

① مخالف قرآن روایات

متاخرین فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی روایت ظاہر قرآن، عمل اہل مدینہ اور قیاس قوی کے معارض ہو تو وہ اس کو قبول نہیں کرتے۔

⑥ اس سلسلہ میں امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) ان کے اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

هذا القسم على ضربين: أحدهما أن تكون مخالفته لأصل قطعية فلا بد من رده. والآخر أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني

علی الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه ۛ

”ظنی دلیل اگر قطعی دلیل کے مخالف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کا اصل کے مخالف ہونا قطعی ہو، اس صورت میں اس کو رد کر دینا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا اصل کے خلاف ہونا ظنی ہو، یا تو اس لیے کہ اصل کے ساتھ اس کی مخالفت ظنی ہے اور یا اس لیے کہ اصل کا قطعی ہونا متحقق نہیں ہوا۔ اس دوسری صورت میں مجتہدین کے لیے اختلاف کی گنجائش ہے۔ لیکن اصولی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ ظنی کا قطعی کے مخالف ہونا ظنی کو ساقط الاعتبار کر دیتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

روایت کو قرآن پر پیش کئے جانے کا اصول اول تو بنیاداً ہی غلط ہے، کیونکہ جس مفہوم میں آپ قرآن اور صحیح سند سے ثابت ہو جانے والی روایت میں تضاد خیال کر رہے ہیں، وہ آپ کا فہم ہے۔ اسے کسی طرح بھی قرآن یا حدیث قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی فقہ انسانی کو شریعت قرار دینا کسی طور پر جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ کی نسبت مجتہد کی طرف ہی ہوتی ہے، اسے فقہ و مراد الہی کہنا جائز نہیں۔

○ اس بات کی تائید صحیح مسلم کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”أخضروا لي رجلًا من بني النضير فقلت له: ما هذا؟ قال: هذا رجل من بني النضير فقلت له: ما هذا؟ قال: هذا رجل من بني النضير فقلت له: ما هذا؟ قال: هذا رجل من بني النضير“

دینا، بلکہ اپنے ذمہ پر امان دینا، کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ انہیں امان نہ دینا چاہتے ہوں۔“

اس حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نے مختلف سندوں سے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور اس حدیث کے بعض طرق میں اس سلسلہ میں کافی مفید باتیں بھی موجود ہیں۔ اس لئے اصول یاد رہے کہ ”فقہ از خود شریعت نہیں ہوتی، بلکہ ماخوذ از شریعت ہوتی ہے۔“

الغرض روایت کو قرآن پر پیش کرنے کا مطلب ماسوائے اس کے کیا ہے کہ آپ اسے اپنے قرآن سے سمجھے ہوئے اپنے فہم پر پیش کریں، حالانکہ وہ قرآن نہیں۔ پھر آپ ہی واضح فرمائیے کہ دو صحیح سند سے ثابت ہو جانے والے متن (یعنی وہ قرآن و سنت ہوں یا وہ دو سنتیں ہوں یا دونوں قرآن کی آیات ہوں) باہم آپس میں متضاد ہو سکتے ہیں؟ اس سے بڑی دلیل اللہ اور اس کی شریعت کے ناقص ہونے پر اور کیا ہو سکتی ہے؟

○ اس لئے امام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵ھ) اپنی سنن کے شروع میں یعلی بن حکیم رحمہ اللہ (م ۱۲۰ھ) کے طریق سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) کا قول لکھتے ہیں:

”کیا رسول اللہ ﷺ قرآن مجید سے اختلاف کے لئے تشریف لائے تھے۔“

بہر حال اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے لیکن اس کی دلالت کہیں قطعی ہے اور کہیں ظنی۔

اگر یہ بات ہم تسلیم کر لیں کہ احادیث و روایات کو لازماً قرآن کے متن سے پرکھا جانا چاہئے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ نبی اکرم ﷺ کا صحیح سند سے صادر ہونے والے قرآن کی تشریح و تبیین سے متعلق اقوال و افعال اور تقریرات دو بنیادی قسموں پر مشتمل ہیں:

① جو قرآن کے مطابق ہوں، یہ واجب العمل ہیں۔

② جو قرآن کے خلاف ہوں، یہ لائق رد ہیں۔

گویا کہ رسول اللہ ﷺ کی تشریحی زندگی کا ایک پہلو خدا نخواستہ قرآن سے اختلاف کا بھی ہے، حالانکہ یہ بات کوئی ہوش مند تو کیا معمولی سی عقل والا انسان بھی نہیں کہہ سکتا۔

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

اس اصول پر انہوں نے متعدد روایات کو قبول نہیں کیا۔

مثال نمبر ۱

نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: «مَنْ مَاتَ وَ عَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيهِ»

اعتراض

○ امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) علمائے موالک کے ہاں اس روایت کو ناقابل قبول شمار کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لَمَنَافَاتِهِ لِلْأَصْلِ الْقُرْآنِ الْكَلِيِّ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾^۱
 ”کیونکہ یہ قرآن کے بیان کردہ اس ضابطے کے خلاف ہے کہ کوئی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی اور یہ کہ انسان کے لئے وہی عمل کارآمد ہیں جو اس نے خود کئے ہوں۔“

جواب

جہاں تک پہلے ضابطہ کا تعلق ہے تو یہ حدیث اس کے معارض نہیں ہے، کیونکہ قرآنی ضابطے میں بوجھ اور وزر سے مراد گناہ کا بوجھ ہے، جبکہ میت کی طرف سے روزہ رکھنا نیک عمل ہے۔ رہا دوسرا ضابطہ تو حدیث نبوی بھی اس کے منافی نہیں ہے، کیونکہ میت کے روزے رکھنے کا حکم اس کے اولیاء کو دیا گیا ہے، جو اس کی اولاد اور قریبی رشتے داروں پر مشتمل ہوتے ہیں اور میت کی اولاد بھی اس کی سعی اور محنت میں شامل ہے۔ جنہیں اس نے اسلامی تربیت میں رنگا ہے۔ جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے:

«إِنْ أَطِيبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ وَإِنْ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ»^۲
 ”بے شک عمدہ رزق جو انسان کھاتا ہے وہ ہے جو وہ خود کماتا ہے اور اس کی اولاد بھی اس کی کمائی میں شامل ہے۔“
 لہذا حدیث مذکورہ قرآنی ضابطوں کے خلاف نہیں ہے۔

مثال نمبر ۲

امام مسلم (م ۲۶۱ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ)، امام ابو داؤد (م ۲۷۵ھ)، امام ترمذی (م ۲۷۹ھ) اور امام نسائی (م ۳۰۳ھ) رحمہم اللہ کی کتب حدیث میں موجود وہ احادیث جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جب تک بچہ پانچ یا دس مرتبہ کسی عورت کا دودھ نہ پی لے، حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

اعتراض

○ مذکورہ روایات کے بارے میں امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

وَلَمْ يَعتَبَرْ فِي الرِّضَاعِ خَمْسًا وَلَا عَشْرًا لِلْأَصْلِ الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾^۱

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے رضاع میں پانچ یا دس مرتبہ کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ یہ چیز قرآن کی اس آیت کے عموم کے خلاف ہے:

﴿وَأَمَّا تِلْكَ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾

جواب

فقط قرآن کریم سے کسی بھی آدمی کا کوئی بھی استدلال صرف تب صحیح تسلیم کیا جاسکتا ہے، جبکہ قرآن مجید خانہ کعبہ کی چھت پر اتارا گیا ہو اور وہاں سے اٹھا کر ہر شخص کو اپنی فہم و فراست کے مطابق اس پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ قرآن کریم کا نزول رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس پر ہوا ہے۔ اس کی تشریح و تبیین آپ ﷺ کے منصب میں داخل ہے۔ چنانچہ مسئلہ ہذا میں آپ ﷺ نے اس آیت کریمہ کے نزول کے بعد اسے پانچ رضعات سے مقید کیا ہے۔ آیت سرقہ میں امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) جس طرح معمولی چیز چرانے پر ہاتھ کاٹنے کی اجازت نہیں دیتے، بلکہ اسے حدیث نبوی ﷺ کی روشنی میں ربع دینا یا ثلاثہ و دراہم سے مقید کرتے ہیں، اسی طرح آیت رضاعت میں بھی حدیث نبوی ﷺ سے اسے مقید کرنا اور پھر اس پر عمل کرنا ضروری ہے، کیونکہ دو شرعی دلیلوں میں سے کسی ایک کو چھوڑنے کی بجائے دونوں پر عمل کرنا چاہئے۔

② عمل اہل مدینہ اور اس کے خلاف روایات

① امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ)، امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا موقف عمل اہل مدینہ کے حوالے سے یوں لکھتے ہیں:

فجملۃ مذهب مالک فی ذلك إيجاب العمل بمسندہ ومرسلہ مالم يعترضه العمل بظاهر بلده ۷

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مسند یا مرسل خبر واحد پر عمل کرتے ہیں بشرطیکہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔“

② اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجد رحمہ اللہ (م ۵۲۰ھ) لکھتے ہیں:

إن العمل أقوى عنده من خبر الواحد لأن العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلا أن توقف فهو يجرى مجرى ما نقل نقل التواتر من الأخبار فيقدم على خبر الواحد ۸

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہر حال رسول اللہ ﷺ کے احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا، پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

③ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے مذکورہ اصول پر حاشیہ آرائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو، جن کا حافظ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازم ہے، خواہ یہ عمل اہل مدینہ کے موافق ہو یا مخالف، خواہ یہ مقررہ اصول اور قیاس کے تقاضے کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ اس کے راوی کا اس پر عمل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ کسی ایسے واقعہ کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہے یا کبھی کبھی، اہل مدینہ کا اتفاق کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ کل امت نہیں بلکہ امت کا ایک جزء ہیں۔“ ۹

اس سلسلہ میں ہم عرض کریں گے کہ اہل مدینہ کا عمل ہو یا امت کا عمل تواتری (جسے اصلاحی مکتب فکر سنت کی اصطلاح سے بیان کرتا ہے) یا متن روایت پر صحابہ و تابعین کے دور میں تعامل کا اصول ہو، ان تمام کی نوعیت یہ ہے کہ ان سے امت کے مختلف ادوار یا مختلف علاقوں کے اہل علم کا طرز عمل مراد لیا جا رہا ہے، ان تمام طبقات کا احترام اپنی جگہ، لیکن نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد یہ لوگ

دین میں کسی بات کے تعین کے سلسلہ میں کوئی اضافی حق نہیں رکھتے۔ کیا اہل مدینہ کا عمل یا دوسری صدی میں لوگوں کا رواج و تعامل احکامات شریعت کی تعیین کے لئے حتمی و قطعی ذریعہ ہیں؟ باقی رہا اس ضمن میں اصحاب مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا یہ مفروضہ کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے زمانے میں لوگوں کا جو عمل تھا، وہ عہد صحابہ سے منقول چلا آ رہا تھا چنانچہ اسے سنت نبوی ﷺ کی روایت ہی سمجھا جائے، تو اس پر ہم احتراماً عرض کریں گے کہ یہاں انہوں نے دو پہلوؤں سے غلطی کی ہے:

① پہلی غلطی اس تصور میں کہ عمل اہل مدینہ تمام مسلمانوں کے لئے حجت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود اس کی حیثیت محققین اصحاب مالک رحمہ اللہ کے بقول امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں مسلم نہ تھی، جیسا کہ محقق مالکی علماء قاضی عبدالوہاب رحمہ اللہ (م ۱۷۷۷ھ) اور ابوالولید الباجی رحمہ اللہ (م ۷۴۴ھ) نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اگر امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی نگاہ میں اس کی کچھ حیثیت ہوتی تو جب خلیفہ ہارون الرشید رحمہ اللہ (م ۱۹۳ھ) نے ان سے چاہا کہ تمام مسلمانوں کو موطا پر عمل کرنے کے لئے کہا جائے اور اسے دستور کی حیثیت دے دی جائے تو وہ اس کی بات مان لیتے، لیکن انہوں نے اسے نہ مانا اور فرمایا: ”رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مختلف ممالک میں پھیل گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک گروہ کے پاس وہ علم ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے۔ میں نے تو فقط اپنے شہر والوں کا علم یکجا کیا ہے۔ اس متاخر عمل کو حجت فقط بعض جامد مقلد قسم کے مالکی علماء ہی مانتے ہیں۔“

② ان کا سارے کا سارا عمل عہد صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول چلا آ رہا ہے۔ اس کے جس حصے کی واقعی یہ حیثیت ہے اس کی حجیت ان ہی کو نہیں، بلکہ سب کو تسلیم ہے اور اس کا جو حصہ اجتہاد اور استدلال پر مبنی ہے، ان کے اور دوسروں میں اختلاف اس کے بارے میں ہے اور اس اجتہاد یا استدلال کو شریعت قرار دینا اور اس پر عمل اہل مدینہ کا حجت گردانا کسی طور پر صحیح نہیں اور یہ کیوں نہ ہو کہ خود مدینہ میں خلافت راشدہ کے دور ثالث کے آخر میں شہادت عثمان بن عفانؓ کے بعد فتنوں کا دروازہ کھل گیا تھا۔

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

فقہائے مالکیہ رحمہم اللہ کی طرف سے نقد روایت کے درایتی تصور میں مذکورہ عنوان کے اعتبار سے جن احادیث کو ناقابل قبول گردانا گیا ہے، ان میں سے چند کا تذکرہ بطور مثال ذیل میں کیا جا رہا ہے:

مثال نمبر ۱

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا»^۱

”دو آدمی جب آپس میں بیچ کریں تو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں کو بیچ فسخ کرنے کا اختیار ہے۔“

اعتراض

⑤ مذکورہ حدیث کے بارے میں امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں:

ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعين..... لما اعترضهما عنده من العمل^۲

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) خیار مجلس کی حدیث پر عمل نہیں کرتے کیونکہ یہ عمل اہل مدینہ کے معارض ہے۔“

جواب

خیار مجلس سے مراد وہ حدیث ہے، جو عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ مروی ہے:

عن رسول الله ﷺ أنه قال إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا وكانا جميعا^{۱۳}
 ”نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جب دو شخص خرید و فروخت کریں تو ان میں سے ہر ایک (بائع اور مشتری) کو وہ چیز واپس لینے یا دینے کا اختیار حاصل ہے جب تک کہ وہ آپس میں (اس مجلس سے) جدا نہ ہوں اور اکٹھے رہیں.....“

◎ خیار مجلس حاصل ہونے پر اہل مدینہ کا عمل تھا یا نہیں؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اسے ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
 وتعقب بأنه قال به ابن عمر ثم سعيد بن المسيب ثم الزهري ثم ابن أبي ذئب كما مضى، وهؤلاء من
 أكابر علماء أهل المدينة في أعصارهم ولا يحفظ عن أحد من علماء المدينة القول بخلافه سوى
 ربيعة^{۱۴}

”عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، سعید بن مسیب، ابن شہاب زہری، ابن ابی ذئب رحمہم اللہ جیسے علماء خیار مجلس کے قائل تھے اور یہ حضرات اپنے اپنے دور میں مدینہ کے بڑے بڑے فقہاء و علماء میں شمار ہوتے تھے، اور یہ حضرات اپنے اہل مدینہ میں سے کسی سے بھی خیار مجلس کی مخالفت ثابت نہیں ہے۔“

ربیعہ رائی رحمہ اللہ چونکہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے اساتذہ سے ہیں، خیار مجلس کی حدیث پر صرف ان کا عمل نہ ہونے کی وجہ سے
 امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے مطلقاً اس حدیث کو عمل اہل مدینہ کے خلاف کہہ دیا ہے، جیسا کہ یہ انکا اصول ہے۔ خیار مجلس کی حدیث
 کے پیش نظر شوافع اور حنابلہ اس کے قائل ہیں اور مالکی اور حنفی علماء اس کا انکار کرتے ہیں۔ مالکی تو صرف یہ کہہ کر اس حدیث کو چھوڑ دیتے
 ہیں کہ یہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہے، لیکن علمائے احناف کے ہاں یہ حدیث خلاف مذہب ہونے کی وجہ سے قابل عمل نہیں۔ شیخ الہند مولانا
 محمود حسن رحمہ اللہ (م ۱۳۳۹ھ) حدیث مذکور کی صحت کو ماننے کے باوجود اس کے ناقابل قبول ہونے کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
 والحق والانصاف أن الترجيح للشافعي في هذه المسئلة، نحن مقلدون يحب علينا تقليد إمامنا^{۱۵}
 ”حق بات اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس (خیار مجلس کے) مسئلہ میں رائج مذہب امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کا ہے (جو خیار مجلس
 کے قائل ہیں)، لیکن ہم چونکہ مقلد ہیں لہذا ہم پر اپنے امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ) کی تقلید کرنا واجب ہے (جو کہ خیار مجلس کے قائل نہ تھے)۔“

مثال نمبر ۲

سنن ابوداؤد کی بعض وہ روایات جن میں رسول اللہ ﷺ سے حضر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ثابت ہے۔^{۱۶}

اعتراض

امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اس رخصت کے قائل نہیں۔

◎ امام ابوالولید رحمہ اللہ (م ۵۲۰ھ) ابن رشد الجدّ رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) اس حوالے سے لکھتے ہیں:

وسئل عن المسح على الخفين في الحضر أيمسح عليهما؟ فقال لا، ما أفعل ذلك..... وإنما هي هذه
 الأحاديث. قال ولم يروا يفعلون ذلك وكتاب الله أحق أن يتبع ويعمل به^{۱۷}
 ”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے حضر میں مسح علی الخفین کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا میں ایسا نہیں کرتا۔ اس کے حق میں تو

بس یہ حدیثیں ہی ہیں جبکہ خلفاء راشدین (اور اہل مدینہ) کا عمل اس پر نہیں ہے کتاب اللہ کے حکم (غسل) پر ہی عمل کرنا درست ہے۔“

جواب

امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) نے امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے حضر میں موزوں پر مسح نہ کرنے کی وجہ ذکر کی ہے، وہ سفر کے دوران موزوں پر مسح کرنے کے جواز کے قائل ہونے کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سفر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنے کا جواز بھی قرآن کریم سے تو ثابت نہیں ہے اس کے حق میں بھی تو حدیثیں ہی ہیں جن پر اعتماد کیا گیا ہے اور جب سفر کے دوران مسح علی الخفین کو احادیث کی وجہ سے اختیار کر لیا گیا ہے، حالانکہ قرآن کریم میں غسل کا حکم ہے تو حضر کی حالت میں بھی احادیث نبویہ کے پیش نظر موزوں پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ مسح علی الخفین کے بارے میں دراصل امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے تین مختلف اقوال مروی ہیں، جنہیں امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) نے نقل کیا ہے۔

○ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) مزید فرماتے ہیں:

القول المشهور أنه جائز على الإطلاق وبه قال جمهور فقهاء الأمصار والقول الثاني جوازه في السفر دون الحضر والقول الثالث منع جوازه بإطلاق وهو أشدها والأقوال الثلاثة مروية عن الصدر الأول وعن مالك^{۱۸}

”مشہور قول یہ ہے کہ موزوں پر مسح حضر و سفر دونوں حالت میں جائز ہے اسی کے دیار اسلامیہ کے جمہور فقہاء قائل ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سفر میں جائز ہے، حضر میں نہیں۔ تیسرا قول جو ان اقوال میں سے سختی پر مشتمل ہے وہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح سفر و حضر ہر حالت میں منع ہے اور یہ تینوں اقوال صدر اول کے لوگوں سے اور امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے بھی مروی ہیں۔“

امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے ان تینوں اقوال کے مروی ہونے کی صورت میں کسی ایک قول کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا، جب تک کہ آپ سے اس کی صحت کو ثابت نہ کر دیا جائے اور امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے پہلا قول صحیح ثابت ہے کہ سفر و حضر میں موزوں پر مسح کیا جاسکتا ہے۔

○ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

أجمع من يعتد به في الإجماع على جواز المسح على الخفين في السفر والحضر سواء كان لحاجة أو لغيرها حتى يحوز للمرأة الملازمة بيتها والزمن الذي لا يمشى وإنما أنكرته الشيعة والخوارج ولا يعتد بخلافهم وقد روى عن مالك روايات فيه والمشهور في مذهبه كذهب الجماهير^{۱۹}

”جن لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہے وہ سب سفر و حضر میں موزوں پر مسح کے جواز پر متفق ہیں اس کی ضرورت ہو یا نہ ہو اسی لئے گھر میں رہنے والی عورت بھی یہ مسح کر سکتی ہے اور لولائٹڈ شخص بھی موزوں پر مسح کر سکتا ہے جو چلنے سے عاجز ہوتا ہے۔ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے اور ان کے اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے اس بارہ میں مختلف روایات آئی ہیں لیکن ان کا بھی مشہور مذہب جمہور فقہاء کی طرح ہے (جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں)۔“

○ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر لا أعلم روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك مع أن الروايات الصحيحة عنه مصرحة بإثباته^{۲۰}

”ابن عبد البرؒ (م ۴۶۳ھ) نے کہا ہے فقہائے سلف میں سے کسی نے بھی موزوں پر مسح کا انکار نہیں کیا، ہاں امام مالک سے یہ انکار منقول ہے، لیکن ان سے بھی صحیح روایت موزوں پر مسح کے جواز کی ہے۔“

○ الاستذکار میں حافظ ابن عبد البرؒ (م ۴۶۳ھ) اس سے بڑھ کر فرماتے ہیں:

لا أعلم احدا من فقهاء المسلمين روى عنه إنكار ذلك إلا مالكا والرويات الصحاح عنه بخلاف ذلك موطؤه يشهد للمسح على الخفين في الحضر والسفر وعلى ذلك جميع أصحابه وجماعة أهل السنة^{۱۷} ”میرے علم میں مسلمان فقہاء میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جس نے مسح علی الخفین کا انکار کیا ہو، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) سے اگرچہ انکار منقول ہے لیکن صحیح روایات اس کے خلاف (اس کا جواز ثابت کرتی) ہیں اور امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کے موطا سے بھی سفر و حضر میں مسح کے جواز کی تائید ہرتی ہے یہی مذہب تمام مالکیوں اور جماعت اہل سنت کا ہے۔“

○ قاضی ابوالولید الباجی مالکیؒ (م ۴۷۷ھ) نے تو یہ ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے اپنے انکار سے رجوع

کر لیا تھا۔ وہ فرماتے ہیں:

عن ابن وهب أنه قال آخر ما فارقه على المسح في السفر والحضر..... فدل ذلك على أنه، منعه أولاً على وجه الكراهية لما لم يراهم أهل المدينة يمسحون ثم رأى الآثار فأباح المسح على الإطلاق^{۱۸} ”امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کے شاگرد ابن وهبؒ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: ”آخری مرتبہ جب میں نے امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کو چھوڑا تو اس وقت وہ سفر و حضر میں موزوں پر مسح کیا کرتے تھے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے اس کا پہلے انکار کیا تھا جبکہ انہوں نے دیکھا کہ اہل مدینہ موزوں پر مسح نہیں کرتے، مگر جب انہیں اس کے جواز کی احادیث ملیں تو وہ سفر و حضر میں موزوں پر مسح کے جواز کے قائل ہو گئے تھے۔“

○ قاضی باجیؒ (م ۴۷۷ھ) مزید لکھتے ہیں:

فاما المسح في الحضر فعن مالك فيه روايتان احدهما المنع والثانية الإباحة وهو الصحيح وإليه رجع مالك والدليل على ذلك حديث: علي بن أبي طالب قال جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام وليا ليهن للمسافر و يوماً وليلة للمقيم^{۱۹}

”حضر میں موزوں پر مسح کے بارہ میں امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) سے دو روایات آتی ہیں: ایک منع کی اور دوسری جواز کی اور جواز کی روایت ہی صحیح ثابت ہے، جس کی طرف امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے رجوع کر لیا تھا جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کو تین دن اور تین راتیں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے اور مقیم کو ایک دن اور ایک رات تک۔“

اب جبکہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) سے موزوں پر مسح کا جواز صحیح ثابت ہے اور اس کے انکار سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا تو اس قسم کی مثالیں دے کر آج کے دور میں بعض متجددین درایتی نقد کا نام دے کر کیوں تلخیص پیدا کرتے ہیں؟

۳) مخالف قیاس روایات

متاخرین فقہائے مالکیہؒ کے ہاں بھی خلاف قیاس روایت قابل قبول نہیں اور علمائے احناف کے برخلاف وہ اس ضمن میں فقیہ اور غیر فقیہ راوی کی روایت میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

○ امام ابن رشد الجدؒ (م ۵۲۰ھ) لکھتے ہیں:

والقياس أيضا مقدم على خبر الواحد لأن خبر الواحد يجوز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب والتخصيص ولا يجوز من الفساد على القياس إلا وجه واحد، وهو هل الأصل معلول بهذه العلة أم لا؟ وما جاز عليه أجه كثيرة مما تبطل عليه الحجة به أضعف مما لم يجز عليه إلا وجه واحد^{۲۴}

”قياس کو بھی خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ خبر واحد میں نسخ، غلطی، بھول، جھوٹ اور تخصیص کے متعدد احتمالات ہیں، جبکہ قیاس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال ہے کہ آیا اصل حکم فی الواقع اس علت پر مبنی ہے؟ اور جس چیز میں ضعف کے احتمالات زیادہ ہوں، وہ اس چیز کے مقابلہ میں کمزور ہوتی ہے جس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال پایا جائے۔“

اصول کا تنقیدی جائزہ

روایت کا تعلق چونکہ فقط حس سے ہے اور یہ افراد سے ہی آگے نقل ہوتی ہے، چنانچہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے افراد کے لئے عدالت اور حواس ظاہرہ سے حاصل ہونے والی شے کی حفاظت و ضبط کے لئے راوی کے لئے درست حافظہ اور اس کے ضابطہ ہونے کو مشروط ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ روایت میں کسی بھی راوی کے لئے بنیادی و انتہائی شروط دو ہی ہیں: عدالت، ضبط۔ اور کوئی تیسری شرط عائد کرنا عقلی طور پر مناسب ہی نہیں کیوں کہ خبر کا تعلق حس سے ہے اور حس سے متعلق اشیاء کا تعلق یادداشت و نقل کے حوالے سے فقط حافظے سے ہی ہوتا ہے۔ بنا بریں تمام محدثین کرام رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ المسند (روایت اپنی سند سے بیان کرنے والا راوی) کے لئے کوئی لازمی نہیں، اسے روایت کے معنی پر بھی تفقہ حاصل ہو، کیونکہ خبر کی محفوظیت کا تعلق فقط حافظے سے ہے۔^{۲۵}

بعض لوگ ’درایت‘ کا نام لے کر احادیث نبویہ ﷺ کو ناقابل عمل اور ناقابل قبول گردانتے ہیں، حالانکہ دین میں اصل صرف دو چیزیں ہیں: کتاب اللہ اور حدیث نبوی ﷺ، ان کے سوا ہر چیز کو ان پر پیش کیا جائے گا۔

○ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

الكتاب والسنة في الحقيقة هما الأصل والاخران مردودان إليهما، فالسنة أصل والقياس فرع فكيف يرد الأصل بالفرع^{۲۶}

”درحقیقت کتاب و سنت ہی اصل ہیں، اجماع اور قیاس کو انہی کی طرف لوٹایا جائے گا، جبکہ حدیث اصل اور قیاس فرع ہے تو فرع سے اصل کو کیسے رد کیا جاسکتا ہے؟“

○ امام ابن سمعانی رحمہ اللہ (م ۴۷۹ھ) کہتے ہیں:

”صحیح ثابت حدیث مستقل اصل ہے، اسے کسی دوسرے اصل پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا غیر اس کے موافق ہو تو ٹھیک اور اگر اس کے خلاف ہو تو قیاس سے حدیث کو ناقابل عمل قرار دینا بالاتفاق مردود ہے اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ حدیث صحیح، قیاس پر مقدم ہے۔“^{۲۷}

بنا بریں کسی بھی حدیث کو قیاس پر پیش کرنے کے سے کہیں زیادہ ضروری ہے کہ فقہاء اور مجتہدین کرام رحمہم اللہ کے اجتہادات و قیاسات کی صحت حدیث نبوی ﷺ سے کروانی چاہیے، ناکہ حدیث نبوی ﷺ پر ان اصولوں کو مہیمن قرار دیا جائے۔

چند روایات کی روشنی میں مذکورہ اصول کا جائزہ

اس سلسلہ کی چند روایات درج ذیل ہیں:

مثال نمبر ۱

وہ روایات جن میں حکم دیا گیا ہے:

«إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»^{۲۸}
 ”جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں پانی پی جائے تو برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے۔“

اعتراض

◎ امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ)، امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے نقل کرتے ہیں:

جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟ وكان يضعفه ويقول يؤكل صيده فكيف يكره لعبه؟^{۲۹}
 ”حدیث تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی کمزوری بتاتے ہوئے امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اگر کتے کا شکار کیا ہوا جانور کھایا جاسکتا ہے تو اس کا لعاب کیسے مکروہ ہو سکتا ہے؟“

جواب

موزوں کے مسح کی طرح اس مسئلہ میں بھی امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے تین مختلف اقوال منقول ہیں:

◎ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں:

واحتج بأنه يؤكل صيده فكيف يكره لعبه؟ وقال مع هذا كله لاخير فيما ولغ فيه كلب ولا يتوضأ به أحب إلى هذا كله ماروى ابن القاسم عنه^{۳۰}
 ”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا استدلال یہ ہے کہ کتے کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے تو اس کا لعاب کیونکر مکروہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود کتے کی جوڑھ میں خیر نہیں ہے اور اس سے وضوء کرنا مجھے پسند نہیں یہ ابن قاسم رحمہ اللہ کی روایت ہے۔“

◎ ابن وہب رحمہ اللہ (م ۱۹۷ھ) امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے روایت کرتے ہیں:

قعدروى عنه ابن وهب أنه لايتوضأ بماء ولغ فيه كلب صناريا كان الكلب أوغيرضار ويغسل إلا ناء منه سبعة^{۳۱}

”ابن وہب رحمہ اللہ (م ۱۹۷ھ) نے امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے روایت کی ہے کہ وہ اس پانی سے وضوء کرنے کی اجازت نہیں دیتے جس میں کتب منہ ڈال دے، کتا شکاری ہو یا غیر شکاری اور اس کا جھوٹا برتن سات مرتبہ دھونا چاہئے۔“

◎ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) نے امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کو جمہور علماء کے ساتھ ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

وجوب غسل نجاسة ولو غ الكلب سبع مرات وهذا مذهبننا ومذهب مالك و احمد والجماهير وقال أبو حنيفة يكفى غسله ثلاث مرات^{۳۲}

”کتے کے منہ ڈال دینے سے پلید برتن کو سات بار دھونا ضروری ہے یہی ہمارا مذہب ہے اور امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ)،

امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کہتے ہیں کہ اسے تین مرتبہ دھونا کافی

ہے۔“

◎ امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے بھی امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا یہی مذہب ذکر کیا ہے، جو مکیوں کے ہاں مشہور ہے وہ

لکھتے ہیں:

وقد خالفت الحنفية والعترۃ فی وجوب الترتیب كما خالفوا فی التبع ووافقهم هاهنا المالکۃ مع إيجابهم التبع علی المشهور عندهم^{۳۳}

”کتے کے جوٹھے برتن کو ایک دفعہ مٹی لگا کر سات مرتبہ دھونے سے احناف اور عترت نے اختلاف کیا ہے، مٹی کے ساتھ نہ ملنے سے متعلق مالکی بھی ان کے موافق ہیں، اس کے باوجود مالکیہ سات دفعہ دھونے کو واجب کہتے ہیں۔ یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔“

رہا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کا یہ کہنا کہ ”حدیث تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے، اگر کتے کا شکار کیا ہوا جانور کھایا جاسکتا ہے تو اس کا لعاب کیسے مکروہ ہو سکتا ہے“ تو اس سے مقصود امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں یہ ہے کہ وہ سات مرتبہ برتن دھونے کی علت کو نہیں سمجھ سکے اور اسے وہ امر تعبیدی سمجھتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ سات مرتبہ برتن کو دھونے کے قائل ہیں، جیسا کہ متعدد مالکی علماء نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

◎ ابن عبدالبر مالکی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) نے اس ضمن میں لکھا ہے:

فجملة مذهب مالك عند أصحابه اليوم أن الكلب طاهر وأن الإناء يغسل منه سبعا عبادة^{۳۴}

”موجودہ مالکیوں کے ہاں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ کتا پاک ہے اور اس کے جوٹھے برتن کو سات دفعہ عبادتاً دھویا جاتا ہے۔“

◎ امام ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) آگے چل کر فرماتے ہیں:

وشبهه أصحابنا بأعضاء الوضوء الطاهرة تغسل عبادة^{۳۵}

”ہمارے مالکی دوستوں نے کتے کے جوٹھے برتن کو سات دفعہ دھونے کو اعضاء وضوء سے ملایا ہے جو پاک ہونے کے باوجود وضوء کرتے ہوئے عبادتاً دھوئے جاتے ہیں۔“

اب جب کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) ولوغ کلب سے برتن کو سات دفعہ دھونے کو تسلیم کرتے ہیں اور اس سے متعلق حدیث پر ان کا عمل بھی ہے تو ’اہل درایت‘ کا اسے مخالف قیاس ہونے کی بنا پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں رد کرنے کا دعویٰ حقیقت کے خلاف ہے، لہذا ناقابل قبول ہے۔

مثال نمبر ۲

صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بدنة^{۳۶}

”رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اجازت دی کہ سات آدمیوں کی طرف سے ایک گائے یا اونٹ کی قربانی کی شرکت ہو سکتی ہے۔“

اعتراض

◎ مذکورہ روایت کے بارے میں ابن رشد الحفید رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۹۵ھ) لکھتے ہیں:

رد الحديث لمكان مخالفته للأصل في ذلك^{۳۷}

”اصل کی مخالفت کی وجہ سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے، کیونکہ قیاس یہ ہے کہ ہر آدمی کی طرف سے ایک ہی جانور قربانی کیا جائے، اس لئے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۷۹ھ) ان روایات پر عمل نہیں کرتے۔“

جواب

’اہل درایت‘ کا شغل یہ ہے کہ ہر وقت اس قسم کی امثلہ تلاش کرتے رہتے ہیں جن سے ان کے مسلک کی مطلب برداری ہو سکے، اسی لیے عام طور پر اپنے مطلب کی جو روایت یا قول جہاں نظر آئے اصل عبارت کے سیاق سے کاٹ کر اسے نقل کر دیتے ہیں اور بات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ درحقیقت امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کو سات افراد کی طرف سے قربانی کی صریح وہ حدیث نہیں پہنچی جسے ہم عنقریب ذکر کریں گے اور ان کے ہاں اس کی دلیل ضحایا کا ہدایا پر قیاس ہے، جو امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، جو سات افراد کی طرف سے قربانی کے جواز کے قائل ہیں۔

○ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) فرماتے ہیں:

وسبب اختلافهم معارضة الأصل في ذلك للقياس المبني على الأثر الوارد في الهدايا وذلك أن الأصل هو أن لا يجزى إلا واحد عن واحد^{۲۸}

”امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) و امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے ساتھ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس بارہ میں اصل اس قیاس کے مخالف ہے جو ہدی کے بارہ میں وارد ایک حدیث پر مشتمل ہے، کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ ایک جانور ایک ہی آدمی کی طرف سے قربان کیا جائے۔“

○ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف سے سات افراد کی طرف سے گائے یا اونٹ کی قربانی کے جواز پر جو قیاس پیش کیا گیا ہے، امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) اسے بمع اس حدیث کے جس پر یہ قیاس مبنی ہے، ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وأما الأثر الذي انبنى عليه القياس المعارض لهذا الأصل فما روى عن جابر أنه قال نحننا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة . فقياس الشافعي وأبوحنفية الضحايا في ذلك على الهدايا وأما مالك فرجح الأصل على القياس المبني على هذا الأثر^{۲۹}

”اس اصل کے خلاف قیاس کی جس حدیث پر بنیاد ہے، وہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ ہم نے (بطور ہدی) حدیبیہ کے سال نبی کریم ﷺ کے ساتھ اونٹ سات افراد کی طرف سے خر کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے قربانی کو ہدی پر قیاس کیا ہے لیکن امام مالک (م ۱۷۹ھ) نے حدیث پر مبنی اس قیاس پر اصل کو ترجیح دی ہے۔“

امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک ایک جانور ایک آدمی کی طرف سے ذبح کرنا اصل ہے، جسے وہ قیاس پر فوقیت دیتے ہیں۔ گویا انہوں نے اصل کے ساتھ قیاس کو رد کیا ہے، لیکن چونکہ وہ قیاس ایک حدیث پر مبنی ہے اس لئے قیاس کا رد گویا حدیث کا رد ہے۔ اسی لئے ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) نے اسے لفظ کأن برائے تشبیہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

○ امام ابن رشد رحمہ اللہ (م ۵۹۵ھ) مزید فرماتے ہیں:

وهذا كأنه رد للحديث لمكان مخالفته للأصل في ذلك^{۳۰}

”یوں سمجھیں گویا انہوں نے اپنے اصل کے مخالف حدیث کو رد کر دیا۔“

جبکہ اس کے برعکس علماء امت بشمول مالکیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن و سنت کی کسی نص کے خلاف رائے و قیاس یا دیگر کسی عقلی اصول کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

○ امام ابن عبدالبرؒ (م ۴۸۳ھ) مالکی لکھتے ہیں:

وکل قول خالف السنة فمر دود^{۴۱}

”ہر وہ بات جو حدیث کے خلاف ہوگی رد کر دی جائے گی۔“

○ وہ مزید فرماتے ہیں:

لأن الله عز وجل قد أمر في كتابه عند تنازع العلماء وما اختلفوا فيه بالرد إلى الله ورسوله وليس في جهل السنة في شيء قد علمها فيه غيره حجة^{۴۲}

”کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں علماء کو حکم دیا ہے کہ وہ اگر کسی چیز میں اختلاف کریں تو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ

کی طرف لوٹائیں اور اگر ایک شخص کو حدیث کا علم ہے لیکن دوسرا شخص اس سے ناواقف ہے تو اس کی ناواقفی کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔“

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کو اگر وہ حدیث پہنچ جاتی جو سات افراد کی طرف سے قربانی کے جواز پر دلالت کرتی ہے تو امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) باقی بے شمار مسائل کی طرح اپنی اس رائے سے بھی رجوع کر لیتے، جو قربانی میں عدم اشتراک کے بارے میں انہوں نے اختیار کی ہے۔

○ اس حدیث کو امام ترمذیؒ (م ۲۷۹ھ) نے عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

قال كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فحضر الأضحى فاشتر كنا في البقرة بسبعة وفي البعير عشرة^{۴۳}

”حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں ہم سفر میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، اسی دوران قربانی کا دن آ گیا تو ہم نے گائے میں

سات اور اونٹ میں دس افراد نے شریک ہو کر قربانیاں کیں۔“

مثال نمبر ۳

صحیح بخاری میں حضرت رافع بن خدیجؓ سے روایت ہے کہ ایک غزوہ میں کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھوک سے مجبور ہو کر کچھ اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کر کے ان کے گوشت کی ہانڈیاں چڑھا دیں۔ رسول اللہ ﷺ کو علم ہوا تو آپ نے حکم دیا کہ ان ہانڈیوں کو الٹ دیا جائے، جن میں مال غنیمت کے اونٹوں اور بکریوں کا گوشت غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے ہی پکایا جا رہا تھا۔^{۴۴}

اعتراض

امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) اس روایت پر عمل نہیں کرتے۔

○ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) ان روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسله فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه^{۴۵}

”ان روایتوں کو امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) نے رفع حرج یعنی مصالح مرسلہ کے اصول کے منافی ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا اس

لئے وہ ضرورت مند کے لئے مال غنیمت کی تقسیم سے قبل بھی اس میں سے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔“

جواب

تقسیم سے قبل مال غنیمت سے کھانے کی اجازت امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک اس صورت میں ہے جبکہ بقدر ضرورت پر

اکتفا کیا جائے، لیکن اگر ضرورت مند مال غنیمت سے حاصل کرتے وقت نہبہ (لوٹ مار) کی شکل اختیار کر لیں تو اسے امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) بھی جائز نہیں سمجھتے، کیونکہ لوٹ مار کے ذریعہ سے حاصل کرنے والا اپنی قوت کے بل بوتے پر ضرورت سے زیادہ حاصل کرتا ہے، بقدر ضرورت پر اکتفا نہیں کرتا۔ اس کی ممانعت کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فلا أرى بأساً بما أكل من ذلك كله على وجه المعروف ۴۶

”دستور کے موافق اس میں سے بقدر ضرورت کھانے میں میرے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔“

حدیث مذکور جسے مصالحِ مرسلہ کے خلاف بنانے کی کوشش کی گئی ہے، اس میں بھی لوٹ مار کی شکل اختیار کی گئی تھی اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان ہانڈیوں کو الٹنے کا حکم دیا تھا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو باب ماجاء فی کراہیۃ النهبۃ کے تحت ذکر کیا ہے اور سنن ابی داؤد میں اس حدیث کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نہبہ (لوٹ مار) کی وجہ سے ہی ان ہانڈیوں کو الٹنے کا حکم دیا تھا جس میں انسان حد اعتدال سے تجاوز کر جاتا ہے۔

○ سنن ابی داؤد میں اس حدیث کے الفاظ حسب ذیل ہیں:

خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر فأصاب الناس حاجة شديدة وجهد وأصابوا غنما فانتهبوها فإن قدرونا لتغلي إذ جاء رسول الله ﷺ يمشي على قوسه فأكفأ قدور نابقوسه ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال إن النهبة ليست بأحل من الميتة ۴۷

”ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں نکلے لوگوں کو اس سفر میں سخت بھوک اور کھانے کی ضرورت پیش آئی، انہیں بکریاں ملیں تو ہر شخص نے جو پایا اسے لوٹ لیا، ان کا گوشت ہماری ہانڈیوں میں پک رہا تھا تو اتنے میں رسول اللہ ﷺ اپنی کمان ٹیکتے ہوئے آئے اور اپنی کمان سے ہماری ہانڈیوں کو الٹ دیا اور گوشت کو مٹی میں تھپڑ دیا اور فرمایا لوٹ کا مال مردار سے کم حرام نہیں ہے۔“

جبکہ ان ہانڈیوں میں پکنے والا گوشت لوٹ مار کی صورت میں حاصل کیا گیا تھا جس میں بے اعتدال پائی جاتی ہے تو اس کا کھانا امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے اصول کے مطابق بھی درست نہ تھا، کیونکہ ان کے ہاں بھی دستور کے مطابق بقدر ضرورت لینے کی اجازت ہے، نہبہ کی صورت میں حد اعتدال سے تجاوز کو وہ بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ بنابر یہ حدیث نبوی ﷺ کسی اصول کے منافی نہیں ہے اس لئے قابل قبول ہے۔

خلاصہ بحث

- فقہاء کے ہاں نقد روایت کے درایتی اصولوں کے موضوع پر مذکورہ بحث سے مندرجہ ذیل چیزیں مکمل طور پر واضح ہو جاتی ہیں:
- ① نقد روایت کے درایتی اصولوں کا شہرہ متاخر اصولیوں کی کارگزاری ہے، ورنہ حقیقت میں علم فقہ اور علم حدیث دو مختلف علوم و فنون ہیں، جن میں اپنے اپنے دائرہ کار کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں اور اس حقیقت کو دونوں علوم کے محققین اہل علم بھی تسلیم کرتے ہیں۔
 - ② درایتی نقد کے نام پر قیاسی اصولوں سے صحیح احادیث کو رد کر دیا گیا ہے، جس سے سنت کی اہمیت لوگوں کے دلوں میں کم ہوئی ہے۔
 - ③ سنت صحیحہ کے بارے میں سلف صالحین کا مسلک یہ رہا ہے کہ جو کچھ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہوا ہے اسے بغیر کسی چوں و چرا کے قبول کر لیا جائے، نہ اسے قرآن پر پیش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ سنن مشہورہ پر۔ نیز ارشاد الہی: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾

وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا ﴿٢٨﴾ کا یہی تقاضا ہے۔

③ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ۲۹ احادیث صحیحہ کی صفت ہے۔ سنت و حدیث فی نفسہ حجت و دلیل ہے، اس لیے تمام اقوال و افعال کو احادیث رسول ﷺ کے میزان پر تولایا جائے گا، نہ کہ اس کے برعکس احادیث و سنن کو ظن و قیاس کے ذریعہ پرکھا جائے گا۔

⑤ اگر 'درایت' کے قیاسی اصولوں سے سنت کو رد کیا گیا تو سنت کا اکثر حصہ قیاسات کا شکار ہو کر رہ جائے گا۔

تحقیق حدیث کے قیاسی اصولوں کے رد پر قلم اٹھانے والی معروف شخصیات

نقد روایت کے فقہی درایتی اصولوں پر بہت سے ثقہ علماء نے داد تحقیق دی ہے اور بتایا ہے کہ معقول صریح، منقول صحیح کے کبھی خلاف نہیں ہوا کرتا۔ منقول، صحیح قیاسی اصولوں کے خلاف تو ہو سکتا ہے، لیکن کوئی اصول کتاب و سنت کے خلاف نہیں ہوگا اور کسی جگہ اگر کوئی منقول بظاہر معقول کے خلاف پڑ رہا ہے تو منقول کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ ۳۰ کا بھی یہی تقاضا ہے۔

اس موضوع پر مستقل قلم اٹھانے والی عظیم الشان شخصیت تو عالم اسلام کے نامور عالم دین اور ممتاز شخصیت شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) ہیں، جنہوں نے اس موضوع پر دو کتب تصنیف فرمائی ہیں:

① درء تعارض النقل والعقل، یہ کتاب ۱۲ جلدوں میں ریاض یونیورسٹی کی طرف سے مطبوع ہے۔

② موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، یہ کتاب بھی زمانہ قدیم سے مطبوع ہے۔

البتہ جن حضرات علمائے کرام نے اس موضوع پر خصوصاً خامہ فرسائی کی ہے، ہماری ناقص رائے کے مطابق ان میں چار اشخاص خاص طور پر داد تحقیق کے قابل ہیں:

① امام ابو محمد عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ)

امام ابن قتیبہ الدینوری رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ) نے اپنی معروف کتاب تأویل مختلف الحديث تصنیف فرمائی، جس میں سنت کا بھرپور دفاع کیا، فرق ضالہ کے شبہات کا جواب دیا اور ان کے باطل مقاصد کا پردہ فاش کیا۔

② امام شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم الجوزیہ رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ)

امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اپنی نفیس کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین تالیف فرمائی جو چار اجزاء میں مطبوع ہے۔ اس کتاب میں مختلف پہلوؤں سے سنت کا دفاع کیا گیا ہے اور درایت کے قیاسی اصولوں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ واقعی یہ کتاب علماء کرام کے لئے قابل مطالعہ ہے۔

③ امام احمد بن عبد الرحیم المعروف بشاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی مختلف کتابوں میں سنت کا دفاع فرمایا ہے لیکن بطور خاص اپنی شہرہ آفاق کتاب حجة الله البالغة میں قیاسی اصول درایت کا مختصر لیکن نہایت محققانہ جائزہ لیا ہے۔

④ شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (م ۱۳۸۷ھ)

مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۸۷ھ) (سابق امیر جماعت اہل حدیث پاکستان) نے اپنی بہت سی تحریروں میں سنت کا دفاع کیا ہے، معترضین کے اعتراضات کا عالمانہ جواب دیا ہے، دلائل کی روشنی میں اصول و راہیت کی کمزوریوں کو واضح کیا ہے۔ اس موضوع پر آپ کی معروف کتاب ’تحریک آزادی فکر اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ‘ (م ۱۱۷۶ھ) کی مساعی جلیلہ، رسالہ ’جماعت اسلامی کا نظریہ حدیث‘ راور ’حسن البیان‘ پر مقدمہ و تصدیق قابل مطالعہ ہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں کتاب و سنت کے خدمت گداروں میں شامل کرے اور انکے دفاع کی توفیق عنایت فرمائے۔ آمین



حوالہ جات

- (۱) معالم السنن: ۱۱۳/۳
- (۲) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۵۸
- (۳) الموافقات: ۱۸/۳
- (۴) الموافقات: ۲۲/۳
- (۵) سنن نسائی: ۴۴۵۲
- (۶) الموافقات: ۲۳/۳
- (۷) التمهيد: ۳/۱
- (۸) البيان والتحصيل: ۳۳۱/۱۷
- (۹) الوجيز (مترجم): ص ۲۰۵
- (۱۰) اصول فقہ وابن تیمیہ: ۳/۴ تا ۳۵۳
- (۱۱) صحيح بخارى مع الفتح: ۳۳۳/۴، رقم ۲۱۱۱
- (۱۲) التمهيد: ۳/۱
- (۱۳) صحيح بخارى مع الفتح: ۳۳۳/۴، رقم ۲۱۱۱
- (۱۴) الفتح: ۳۳۰/۴
- (۱۵) التقرير للترمذی از محمود الحسن: ص ۳۶
- (۱۶) سنن ابی داؤد، کتاب الطہارہ
- (۱۷) البيان والتحصيل: ۸۲/۱
- (۱۸) بداية المجتهد: ۴۰۴/۱
- (۱۹) شرح النووی: ۱۶۴/۲
- (۲۰) فتح الباری: ۳۰۵/۱
- (۲۱) الاستذکار: ۲۴۱/۲
- (۲۲) المتقى: ۷۷/۱
- (۲۳) المتقى: ۷۷/۱
- (۲۴) البيان والتحصيل: ۳۳۱/۱۷
- (۲۵) تدريب الراوی: ص ۶، تيسير مصطلح الحديث: ص ۲۵

- (۲۶) فتح الباری: ۳۶۶/۴
- (۲۷) فتح الباری: ۳۶۶/۴
- (۲۸) صحیح بخاری: ۱۷۲
- (۲۹) الموافقات: ۲۱/۳
- (۳۰) الاستذکار: ۲۰۸/۲
- (۳۱) الاستذکار: ۲۰۸/۲
- (۳۲) صحیح مسلم مع شرح النووی: ۱۸۵/۳
- (۳۳) الشوکانی، محمد بن علی: نیل الاوطار، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء: ۱/۳۷
- (۳۴) الاستذکار: ۲۰۸/۲
- (۳۵) الاستذکار: ۲۰۸/۲
- (۳۶) صحیح مسلم: رقم ۳۱۸۶
- (۳۷) بدایۃ المجتہد: ۳۱۸/۱
- (۳۸) بدایۃ المجتہد: ۵۰۵/۱
- (۳۹) بدایۃ المجتہد: ۵۰۵/۱
- (۴۰) بدایۃ المجتہد: ۵۰۵/۱
- (۴۱) التمهید از ابن عبد البر: ۱۲۷/۱۰
- (۴۲) التمهید از ابن عبد البر: ۱۲۷/۱۰
- (۴۳) جامع الترمذی مع تحفة الأحوذی: ۳۵۶/۲
- (۴۴) صحیح بخاری: ۲۲۸۸
- (۴۵) الموافقات: ۲۲/۳
- (۴۶) المؤطا: ص ۳۰۰
- (۴۷) سنن ابی داؤد: ۱۸/۳
- (۴۸) الحشر: ۷
- (۴۹) النجم: ۴، ۳
- (۵۰) الحشر: ۷

باب چہارم

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل
محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

فصل اوّل

علم حدیث اور علم فقہ دو مختلف فنون علم
دونوں کا باہمی تعلق اور تقابل

اسلامی علوم میں فقہ اور حدیث دو مستقل اور علیحدہ علیحدہ فنون کا نام ہے۔ ان کے ماہرین کو بھی مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ جو حضرات 'استنباط شریعت' میں مہارت تامہ رکھتے ہوں ان کو فقہاء اور جو حضرات 'تحقیق خبر' میں دسترس کاملہ رکھتے ہوں ان کو محدثین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علم فقہ اور علم حدیث چونکہ الگ الگ فنون کا نام ہے اسی لیے ان کے ماہرین کے میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ اپنے موضوع، مقصد ہر دو اعتبار سے علم فقہ اور علم حدیث میں انتہائی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا دو مستقل فنون کی مباحث کو آپس میں خلط ملط کرنا دراصل جہالت اور علمی بیماری کی علامت ہے کیونکہ بیماری نام ہی انتشار اور اختلاط کا ہے۔ اسی وجہ سے جب راوی کا حافظہ منتشر ہو جائے تو ایسے سوء الحفظ راوی کو محدثین کرام رحمہم اللہ کی اصطلاح سے بیان کرتے ہیں۔^۱

علم فقہ اور علم حدیث کو خلط ملط کرنے کی وجہ سے آج بہت سے مسائل الجھ رہے ہیں، چنانچہ اگر ایک حدیث اپنے ثبوت میں ثابت ہوگئی تو یہ بحث کہ وہ قابل استدلال ہے یا نہیں، یا وہ معمول بہ ہے یا نہیں، یا راوی کا اپنا استدلال یا عمل اس کے خلاف ہے یا نہیں، یا اس کا راوی فقیہ ہے یا نہیں، یا بعد کے زمانوں میں اس پر کس حد تک عمل رہا، یا لوگوں کے ہاں وہ مشہور تھی یا غیر مشہور وغیرہ تمام درایتی نقد کے اصول اور یہ تمام اباحث فن حدیث کا موضوع نہیں بلکہ فن استدلال کا موضوع ہیں۔ حکیم لقمان رحمہ اللہ کے حوالے سے مثلاً دانائی کے اصولوں کو جب کوئی شخص بیان کرتا ہے تو فن حدیث کا اس سے تعلق صرف اتنا ہوتا ہے کہ تحقیق کی جائے کہ یہ خبر حکیم لقمان رحمہ اللہ سے ثابت بھی ہے یا نہیں؟ رہا یہ کہ ہمیں حکیم لقمان رحمہ اللہ کے بات سے کس حد تک اتفاق ہے یا ان کی وہ بات معقول ہے یا غیر معقول، یا ان کی بات کو صحیح ماننے پر لوگ متفق ہیں یا مختلف، یا ان کی وہ بات ان کی اپنی دوسری باتوں کے باہم متعارض ہے یا نہیں وغیرہ یہ تمام اباحث فن حدیث کے بجائے فن فقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

ذیل میں فن فقہ اور فن حدیث میں پائے جانے والے فنی فروق کو ہم مختلف نکات کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔ ہماری کوشش ہوگی کہ اس تمام تر اختلاف کے باوجود دو مختلف علوم کا باہمی تعلق بھی معتدل انداز میں بیان کر دیں تاکہ افراط و تفریط سے بچتے ہوئے زیر بحث موضوع کے جمیع پہلوؤں کا احاطہ کیا جاسکے۔ فن حدیث اور فن فقہ کے چند اختلافی نکات درج ذیل ہیں:

① اصولوں کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ کا جائزہ اگر ان کے اصولوں کے اعتبار سے لے لیا جائے تو ان دونوں میں فرق واضح ہو جائے گا۔ مثلاً فن محدثین میں شہرت، کثرت اور صلاحیات کی وافر موجودگی کی بھی ایک اہمیت ہے۔ مثلاً راوی کے بارے میں اچھی شہرت اس کو ثقہ بناتی ہے۔^۲ اور کثرت رواۃ سے روایت میں قطعیت پیدا ہو جاتی ہے۔^۳ تعارض الروایہ کی صورت میں جمع نہ ہونے کی صورت میں اقلیت پر اکثریت کو یا ثقہ پر اوثق کی بات کو ترجیح دینا بھی اسی قبیل سے ہے۔^۴ جبکہ فن فقہ میں جمہور کوئی دلیل ہیں، نہ شہرت اور نہ ہی تعارض الادلہ کی صورت میں اَفْقہ کی فقیہ کے بالمقابل اور زیادہ فقہاء کی رائے کو چند فقہاء کے مد مقابل کوئی اہمیت ہے۔ یہاں اہمیت ہے تو صرف دلیل کو ہے، البتہ سب فقہاء اگر ایک بات پر متفق ہوں تو ان کی بات کو استدلال میں ایک مقام حاصل ہے۔^۵ لیکن وہ بھی اس وجہ سے نہیں ہے کہ کثرت ایک دلیل ہے، بلکہ اس کے اسباب اور ہیں۔

② موضوع کے اعتبار سے فرق

موضوع کے اعتبار سے بھی کہ فن حدیث اور فن فقہ کا فرق بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ فن حدیث کا موضوع صرف اس قدر ہے کہ روایت و خبر کی تحقیق پیش کر دی جائے کہ آیا یہ قائل کے اعتبار سے مستند بات بھی ہے یا نہیں؟ بالفاظ دیگر حدیث و فقہ کے اس فرق کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ فن حدیث کا موضوع محض اتنا ہے کہ اس میں یہ تحقیق کی جاتی ہے کہ آیا مروی کے نقل میں کوئی خرابی تو نہیں کیونکہ خبر (یا جملہ خبریہ) کی تعریف ہی یہ کی جاتی ہے کہ جس میں سچ یا جھوٹ دو پہلو پائے جائیں، چنانچہ محدثین رحمہم اللہ اصول روایت کی روشنی میں اس روایت کی تحقیق کر کے سچ یا جھوٹ کسی ایک پہلو تک پہنچتے ہیں۔^۱ اسی لیے محدثین کرام رحمہم اللہ نے علم الحدیث کو علم الخبر کا نام دیا ہے،^۲ کیونکہ حدیث فی الحقیقت صحابی کی اس خبر کو کہتے ہیں جو وہ نبی کریم ﷺ کی سنت کو آگے نقل کرتے ہوئے دوسرے لوگوں تک روایت کرتا ہے، جبکہ علم فقہ کا موضوع حدیث کے موضوع سے سراسر مختلف ہے کیونکہ فن فقہ میں روایت بطور خبر نہیں بلکہ بطور استدلال اور بطور استنباط مد نظر ہوتی ہے۔

③ مصنفات کے اعتبار سے فرق

علم حدیث اور علم فقہ چونکہ اپنے موضوع کے اعتبار سے دو الگ الگ فنون کا نام ہیں، لہذا ان علوم و فنون سے متعلقہ کتب میں اپنے اپنے موضوع کے اعتبار سے ناموں میں بھی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے علم اصول حدیث سے متعلقہ اپنی کتاب کا نام 'علم الحدیث'، امام ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے علوم الحدیث، امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) معرفۃ علوم الحدیث اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نے 'الکفایہ فی علم الروایۃ' وغیرہ رکھا ہے۔ جبکہ دوسری طرف علم فقہ سے متعلقہ تمام کتابوں کے ناموں میں ہی 'علم اصول فقہ'، علم اصول اجتہاد، علم اصول استدلال وغیرہ کی وضاحت واضح طور پر موجود ہوتی ہے۔ جیسے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان رحمہ اللہ اور حسین علی الاعظمی رحمہ اللہ کی کتابیں: الوجیز فی أصول الفقه، ڈاکٹر معروف الدوالیبی رحمہ اللہ کی کتاب: المدخل إلى أصول الفقه اور فاضل عبد الواحد عبد الرحمن رحمہ اللہ کی کتاب: النموذج فی أصول الفقه وغیرہ کے نام سے واضح ہے۔

④ مقصود کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں مقصود کے اعتبار سے بھی ایک واضح فرق پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ علم حدیث کا مقصد کسی شے کو ان اشخاص تک پہنچا کر انہیں فیض یاب کرنا ہوتا ہے جو اس شے کو براہ راست خود اخذ نہ کر سکے ہوں۔ راوی چونکہ شے کو خبر کے ذریعے آگے دوسرے شخص تک روایت کر دیتا ہے، تو گویا وہ اس سرمایہ نبوت سے دوسرے شخص کو بھی سیراب کرتا ہے جس سے خود مستفید ہوا ہوتا ہے، اسی لیے روایت کو روایت کہا جاتا ہے۔^۳ بنا بریں تحقیق روایت میں اصل مقصود متن کی تحقیق ہوتی ہے۔

اس کے بالمقابل علم الفقہ کا مقصد کسی شے سے استنباط و استدلال کر کے اس سے احکام و مسائل کا استخراج کرنا ہوتا ہے۔^۴ اسی لیے علم فقہ کا مقصد صرف یہی ہے کہ وہ روایت کا مفہوم 'نبوی اصولوں' کی روشنی میں واضح کرتے ہیں۔^۵ فن فقہ کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں جس روایت سے فقہاء استنباط کرتے ہیں تو وہ استنباط کے پس منظر میں اس روایت کے ثبوت کی تحقیق بھی کرتے ہیں،

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

جیسا کہ اس کی تصریح خود علمائے فن نے کی ہے۔^{۱۲}

⑤ اصطلاحات کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں اپنے اپنے میدان کار میں ماہرین فن کے ہاں استعمال ہونے والی اصطلاحات کے اعتبار سے بھی نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں کسی ضعیف روایت کے مفہوم پر فقہاء رحمہم اللہ کے اجماع کا قطعی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے ثابت ہو جاتی ہے، بلکہ روایت کو صحیح ثابت کرنے کے لیے تو خبر و روایت سے ہی شواہد اور توابع پیش کرنے پڑیں گے۔ اسی لیے محدثین رحمہم اللہ کے ہاں جو ضعیف روایت شواہد اور توابع کی وجہ سے درجہ حسن کو پہنچے، اسے حسن لغیرہ اور جو حسن روایت شواہد و توابع کی وجہ سے درجہ صحیح کو پہنچے اسے صحیح لغیرہ کہا جاتا ہے۔ جبکہ خبر کے علاوہ دیگر ذرائع (مثلاً اجماع یا تعامل وغیرہ) سے روایت کے مفہوم صحیح ہونے کو 'سنداً ضعیف مفہوماً صحیح' کی متوازی اصطلاح سے بیان کیا جاتا ہے۔^{۱۳} ہم کہنا چاہتے ہیں کہ ضعیف روایت پر امت کا اجماع بھی اسے ثبوت میں صحیح نہیں بنا سکتا، البتہ اس روایت کے مفہوم کو قطعی ضرور بنا دیتا ہے۔

اسی طرح سند کے اعتبار سے صحیح خبر واحد پر فقہاء کرام رحمہم اللہ کے اجماع یا اس روایت پر امت کا بلا اختلاف تعامل، جسے اصلاحی مکتبہ فکر کے حاملین تو اتر عملی کا نام دیتے ہیں^{۱۴} یا زمانہ خیر القرون میں اس کا مشہور ہونا، جسے علمائے احناف خبر مشہور کہتے ہیں^{۱۵} وغیرہ امور سے نفس حدیث کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت میں ثبوت کی قوت کے اعتبار سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا، البتہ مفہوم روایت میں بسا اوقات ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔

⑥ ثبوت و دلالت کے اعتبار سے فرق

فن فقہ اور فن حدیث میں ایک نمایاں فرق ان کے موضوع کی نسبت سے قطعیت و وظنیت کا بھی ہے۔ علم فقہ کا موضوع چونکہ دلالات ہیں، چنانچہ یہاں بحث قطعی الدلالت یا ظنی الدلالت سے ہوتی ہے۔ جبکہ علم الحدیث کا موضوع ثبوت واقعہ ہے، اس لیے اس میں بحث روایت کے قطعی الثبوت یا ظنی الثبوت کے بارے میں ہوتی ہے۔ چنانچہ فن حدیث کے پہلو سے کسی روایت کے قطعی الثبوت ہونے کا کوئی تعلق، استدلالی پہلو سے روایت کے قطعی الدلالت ہونے سے نہیں ہے، کیونکہ دو مختلف فنون کی اصطلاحات ہونے کے اعتبار سے ان کے مابین کوئی نسبت ہی نہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کرام کا کتنا اختلاف کتب تفسیر میں موجود ہے، باوجودیکہ قرآن مجید اپنی روایت کے پہلو سے قطعی الثبوت ہے۔ اسی طرح متواتر روایات میں سے سبعة أحرف کی روایت بھی شمار کی جاتی ہے، بلکہ بعض علماء نے تو اسے متواتر لفظی کے قبیل سے شمار کیا ہے^{۱۶}، لیکن اس کے باوجود اس کے مفہوم کے بارے میں الاتقان اور منہل العرفان وغیرہ میں امام سیوطی رحمہم اللہ (م ۹۱۱ھ) اور امام زرقانی رحمہم اللہ (م ۱۱۲۲ھ) نے ۴۰ کے قریب اقوال ذکر فرمائے ہیں، بلکہ ان فنون کے باہمی فرق کا عالم یہ ہے کہ بسا اوقات ایک روایت محدثین کرام رحمہم اللہ کی متفقہ رائے کے مطابق حتیٰ ضعیف الثبوت ہوتی ہے، لیکن اس کا خلاصہ چونکہ دیگر روایات کی تائید حاصل ہونے کی وجہ سے مقبول ہوتا ہے، چنانچہ بعض اوقات اس کے اس مفہوم پر مجتہدین کرام کے اجماع قائم ہو جانے کے باعث اس روایت کا مفہوم 'قطعی الدلالت' قرار پا جاتا ہے۔ جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا پہلا خلیفہ ہونا، عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا دوسرا خلیفہ ہونا، عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا تیسرا خلیفہ ہونا اور علی کرم اللہ وجہہ رضی اللہ عنہ کا چوتھا خلیفہ ہونا بطور روایت یا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی نسبت سے تو بالاتفاق محدثین رحمہم اللہ ثابت نہیں، البتہ اس بات کے صحیح ہونے کے قطعی شرعی دلائل کی وجہ سے

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

علمائے امت اس بات کو بالاتفاق قبول کرتے ہیں۔^{۱۸} اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اجتہاد سے متعلق معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی معروف روایت اور اجماع سے متعلق تمام مشہور روایات محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصولوں پر قطعی ضعیف ہیں،^{۱۹} لیکن چونکہ ان روایات کا خلاصہ شریعت کے دیگر دلائل سے ثابت ہے۔ اس لیے تمام فقہاء رحمہم اللہ اور اصولی رحمہم اللہ ان روایات کو اپنی اصول فقہ کی کتب میں بڑے اہتمام سے پیش فرماتے ہیں اور ان سے اجماع اور اجتہاد کے ثبوت کو واضح کرتے ہیں۔^{۲۰}

④ روایت کے قبول و عمل کا فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں ایک اساسی فرق روایت میں قبولیت اور عمل کے معیار کا بھی ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں قبول و رد کے اعتبار سے ایک روایت کی دو اقسام ہیں: خبر مقبول اور خبر مردود۔^{۲۱} جب ایک حدیث فن حدیث میں مقرر کردہ معیارات پر پورا اترتی ہے تو وہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں مقبول قرار پاتی ہے، جبکہ استدلال و عمل کے اعتبار سے اسی خبر مقبول کو مزید دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:^{۲۲} خبر مقبول کی پہلی قسم کو فقہاء کرام رحمہم اللہ معمول بہا مقبول روایت کا نام دیتے ہیں اور اس سے ان کی مراد ایسی روایت ہے جو قابل استدلال اور قابل عمل ہو۔ خبر مقبول کی دوسری قسم کا نام فقہاء رحمہم اللہ نے غیر معمول بہ مقبول روایت رکھا ہے اور اس سے ان کی مراد ایسی روایت ہے جو ناقابل استدلال اور ناقابل عمل ہو۔^{۲۳}

گویا محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں مقبول قرار پانے والی روایت علمائے استدلال کے ہاں غیر معمول بہ قرار دی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ کتب اصول فقہ میں موجود ہے کہ تعارض الادلہ کی ضمن میں جو روایات منسوخ، مرجوح یا باہم ٹکراؤ کے باعث اضطرابی کیفیت پر باقی رہیں، جسے علمائے فن متوقف علیہ روایت کا نام دیتے ہیں، انہیں اصولیوں کے ہاں استدلال و عمل میں نہیں لایا سکتا۔^{۲۴}

فن حدیث اور فن فقہ میں مذکورہ پہلو سے فرق کی ایک اور نوعیت یہ بھی ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں جو حدیث فن حدیث میں خبر مقبول کے لیے مقرر کردہ معیار پر پوری نہ اترے اسے وہ ضعیف کہتے ہیں۔ لیکن ضعیف روایت کو بعض فقہاء رحمہم اللہ استدلال میں قیاس کے بالمقابل مدار استدلال بناتے ہیں کہ روایت کے ضعیف ہونے کے باوجود اس میں رسول اللہ ﷺ کی بات ہونے کا امکان تو ہے جب کہ قیاس میں تو یہ امکان صفر ہے۔^{۲۵} اگر ایک روایت محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں حدیث کے لیے مقرر معیار ثبوت پر تو پوری اترے، البتہ وہ معمول بہا نہ ہو تو محدثین کرام رحمہم اللہ تو اسے مقبول حدیث ہی میں شمار کرتے ہیں جبکہ فقہاء عظام رحمہم اللہ کے ہاں وہ ثابت ہونے کے باوجود عمل کے اعتبار سے قابل استدلال نہیں ہوتی۔ حاصل یہ ہے کہ مرجوح یا متوقف علیہ روایت محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ضعیف نہیں بلکہ صحیح ہوتی ہیں، البتہ معمول اور قابل استدلال نہیں ہوتی۔^{۲۶}

⑤ تعریف حدیث کے اعتبار سے فرق

فن روایت اور فن فقہ میں 'تعریف حدیث' کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ اصطلاح محدثین میں حدیث کی تعریف یہ ہے:

هو ما أضيف إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصفة خلقية وخلقية^{۲۷}

بلکہ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے تو یہاں تک فرما دیا ہے کہ بیداری اور نیند کی حالت میں صادر ہونے والی حرکات و سکنات تک

تعریف حدیث میں داخل ہیں۔ فرماتے ہیں:

ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً له أو فعلاً أو تقريراً أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام^{۲۸}

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

”نبی کریم ﷺ کی طرف جو بھی منسوب کیا جائے، قول، فعل، تقریر یا صفت حتیٰ کہ بیداری اور نیند کی حالت کی حرکات و سکنات بھی ’حدیث‘ کہلاتی ہیں۔“

علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م فاروقی) کے بقول تعریف حدیث میں محدثین کرام رحمہم نے سیرت نبوی کو بھی داخل کر دیا ہے، حالانکہ سیرت اصولیوں کے ہاں احکام و مسائل کا ماخذ نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں:

”علم حدیث کا مقصود ایسی چیز کی طلب ہے جس سے دینی امور پر استدلال کیا جاتا ہو اور یہ چیز آپ ﷺ کا قول یا فعل یا تقریر ہے۔ حدیث میں قبل از نبوت سیرت سے متعلق بعض اخبار بھی داخل ہیں مثلاً غارِ حراء میں آپ ﷺ کی خلوت نشینی، حسن سیرت، کرائمِ اخلاق، محاسن افعال، حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول: ”کلا والله لا یخزیک الله انک لتصل الرحم وتحمل الكل وتکسب المعدوم وتعين على نوب الحق“ آپ ﷺ کا امی ہونا، آپ ﷺ کا صدق و امانت کے لیے معروف ہونا یا اسی طرح کی وہ تمام اشیاء جو آپ ﷺ کے احوال، آپ ﷺ کی نبوت اور صداقت پر دلالت کرتی ہوں۔“^{۲۸}

گویا محدثین کرام رحمہم کے ہاں تعریف حدیث میں آپ ﷺ کے اوصافِ خلقی اور اوصافِ خلقی بھی شامل ہیں، کیونکہ محدثین کرام رحمہم کا موضوع محض رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشاہدات کو بذریعہ خبر روایت کر دینا ہے، لیکن چونکہ فقہاء کرام رحمہم کا یہ موضوع نہیں، بلکہ وہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے صرف ان امور کو سامنے رکھ کر استخراج مسائل کرتے ہیں جن سے استدلال کرنا صحیح ہو، اس لیے انہوں نے حدیث کی مذکورہ تعریف میں آپ ﷺ کے اوصاف کو شامل نہیں فرمایا کیونکہ ان سے شرعی امور میں استدلال صحیح نہیں۔^{۲۹}

علامہ عجائب الخطیب فقہاء کرام رحمہم اور محدثین عظام رحمہم کی تعریفات حدیث کا تقابل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”محدثین کرام رحمہم کے نزدیک ’سنت‘ ہر اس قول، فعل، تقریر، صفتِ خلقیہ و خلقیہ اور سیرت (خواہ بعثت سے قبل کی ہو یا بعد کی) کا نام ہے جو نبی کریم ﷺ سے ماخوذ ہے۔ فقہاء عظام رحمہم کے نزدیک ’سنت‘ قرآن کریم کے علاوہ نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والا ہر قول، فعل اور تقریر ہے۔“^{۳۰}

⑨ طبقات رجال اور کتب مصادر کے اعتبار سے فرق

فہم فقہ اور فہم حدیث میں ایک نمایاں فرق ان کے طبقات رجال کا بھی ہے۔ علمائے امت نے تمام علوم کے ماہرین کے حالات زندگی کو مختلف عناوین کے تحت محفوظ فرمایا ہے۔ چنانچہ جو شخص فہم فقہ سے متعلقہ ماہرین افراد کے حالات معلوم کرنا چاہے اسے طبقات الفقہاء پر مشتمل کتب سیر کا مطالعہ کرنا چاہیے اور جو شخص فہم حدیث کے ماہرین کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہے اسے اسماء الرجال پر مشتمل ان کتب کا مطالعہ کرنا چاہیے جن میں طبقات المحدثین کو بطریق تمام بیان کر دیا گیا ہے۔ حدیث وفقہ کے فنون پر سطحی نظر رکھنے والا آدمی بھی اس بات کو بخوبی سمجھتا ہے کہ یہ دونوں دو مستقل فنون ہیں اور طبقات المحدثین میں فقہاء کرام رحمہم کو تلاش کرنا یا طبقات الفقہاء میں محدثین عظام رحمہم کے اسماء کو دیکھنا وقت کے ضیاع کے ماسوا کچھ نہیں۔

اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ دونوں فنون کی کتب مصادر و مراجع بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً مصادر حدیث میں صحاح ستہ وغیرہ اور مصادر اصول حدیث میں الکفایہ اور مقدمۃ ابن الصلاح وغیرہ جیسی کتب شامل ہیں۔ جبکہ مصادر فقہ میں ابن رشد کی بدایۃ المجتہد اور ابن قدامہ کی المغنی وغیرہ اور مصادر اصول فقہ میں الرسالة للشافعی اور الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

وغیرہ جیسی کتب شامل ہیں۔ المختصر فن فقہ میں تحقیق حدیث کے اصولوں کو تلاش کرنا یا فن حدیث میں تفہم اور تفقہ کے اصولوں تلاش کرنا انتہائی حماقت پر مبنی بات ہے۔

⑩ ماہرین فن کے اعتبار سے فرق

علم فقہ اور علم حدیث میں فرق کو جاننے کے لیے ان علوم کے ماہرین کے اسماء کا اختلاف بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فن حدیث کے ماہر کو محدث اور فن فقہ کے ماہر کو مجتہد کہا جاتا ہے۔ گویا محدث اور مجتہد میں فرق ہے۔ محدث کی تعریف یہ ہے جو حدیث کی فقط روایت یا فقط درایت یا دونوں میں زندگی بھر مشغول رہے، جبکہ مجتہد اس کو کہتے ہیں جو کہ قرآن وحدیث کے معانی اور اس کی مراد واضح کرنے کا عظیم کام سرانجام دے۔^{۳۲} تو دونوں کا میدان حدیث ہی ہے لیکن چونکہ منہج کا فرق ہے اس لئے مجتہد پر محدث اور محدث پر مجتہد کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ دونوں کام کرے تو دونوں القاب کا اطلاق اس پر ہو جاتا ہے۔ اور بہترین بات یہی ہے کہ انسان دونوں کا ہی ماہر ہو، کیونکہ ان دونوں علوم پر عبور سے فقہ وحدیث کی جو کشمکش خواخوہ برصغیر پاک و ہند میں ماضی قریب میں رہی اور جس کے اثرات آج بھی موجود ہیں، وہ ختم ہو جائے گی۔ اسی لیے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (۱۷۷۶ھ) نے اپنے وصیت نامے میں اسی بات کو پسند کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ”میں اپنے جانشینوں کو فقہائے محدثین کے طریق کار کی نصیحت کرتا ہوں۔“

⑪ قبول ورد کے اعتبار سے فرق

فن حدیث اور فن فقہ میں کسی حدیث کے قبول ورد کے اعتبار سے بھی واضح فرق پایا جاتا ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لیے ایک مثال ’حدیث مرسل‘ کی ہے، جو کہ بالاتفاق محدثین رحمہم اللہ ضعیف ہوتی ہے،^{۳۳} البتہ آئمہ اربعہ سمیت جمہور فقہاء رحمہم اللہ کے ہاں اس سے مشروط یا غیر مشروط پر استدلال کیا جاسکتا ہے،^{۳۴} اس لیے فن فقہ میں ’حدیث مرسل‘ کو بطور استدلال قبول کیا جائے گا، لیکن فن حدیث میں استنادی اعتبار سے اس کے منقطع السند ہونے کی وجہ سے یہ روایت خبر مردود ہی میں شامل رہے گی۔ اس بات کی اور مثال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے حوالے سے کتب اصول میں موجود ہے کہ فن فقہ میں وہ قیاس کے بالمقابل ضعیف حدیث کو بھی استدلال میں ترجیح دیتے تھے۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن ضعيف الحديث مقدم على القياس والرأى و على ذلك بنى مذهبہ^{۳۵}

”اصحاب ابی حنیفہ رحمہم اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذهب حنفی کی بنیاد ہے۔“

لیکن فن حدیث میں کوئی امام یا محدث ایسا نہیں جو کہ دعویٰ کرے کہ ’قیاس‘ کے بالمقابل ضعیف روایت سے جب امام صاحب ضعیف حدیث سے استدلال کرتے ہیں تو اسے ثبوت کے اعتبار سے صحیح بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح اجتہاد اور اجماع سے متعلقہ تمام ضعیف روایات سے فقہاء کرام رحمہم اللہ کا مسئلہ اجتہاد یا اجماع کو ثابت کرنے کا قطعی لازمہ نہیں ہے کہ محدثین عظام رحمہم اللہ کے ہاں اب یہ روایات بطور نسبت رسول ﷺ کے ثابت قرار پا چکی ہیں۔

فن فقہ اور فن حدیث میں قبول ورد کے اعتبار سے فرق کی ایک اور مثال یہ بھی ہے کہ فقہائے کرام رحمہم اللہ میں سے امام احمد رحمہ اللہ

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

(م ۲۴۱ھ) اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) کے ہاں قول صحابی حجت ہے،^{۳۶} لیکن اس کے حجت ہونے کا قطعی لازمہ یہ نہیں کہ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم بشمول امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۴۱ھ) کے اجتہاد صحابی کو حدیث کے قبیل سے سمجھتے ہوئے شریعت سمجھتے ہیں، کیونکہ شریعت کا دروازہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تاقیامت بند ہو چکا ہے۔^{۳۷}

۱۲ شرائط قبول حدیث کے اعتبار سے فرق

فقہ حدیث اور فن فقہ میں کسی حدیث کے مقبول ہونے کی شرائط کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ فن حدیث میں عام اہل علم کے ہاں کسی حدیث کے مقبول ہونے کے لیے راوی کے بارے میں دو شرطیں اصلی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ شخصیت کے حوالے سے باکر دار ہو۔ فن حدیث کی اصطلاح میں راوی کے اس وصف کو 'عدالت' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ راوی سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ خبر کے نقل کرنے کے سلسلہ میں وہ باصلاحیت ہو۔ فن حدیث کی رو سے باصلاحیت راوی کو 'ضابط' کہا جاتا ہے۔ اصول حدیث کی کتب میں خبر مقبول کے لیے محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم نے صرف انہی دو صفات پر اکتفاء کیا ہے۔^{۳۸} مزید برآں انہی دو صفات کے حامل راوی پر محدثین رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں 'ثقة' کی اصطلاح بولی جاتی ہے۔^{۳۹} اسی وجہ سے محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے اپنی کتب کے شروع ہی میں المسند کی اصطلاح کی ضمن میں راوی کے لیے متعین فرما دیا ہے کہ اسے مروی کے مفہوم پر عبور ہونا قطعی ضروری نہیں۔^{۴۰}

اس کے بالمقابل فن فقہ کا موضوع چونکہ فہم روایت اور حدیث سے استنباط و استخراج ہے، جس کے لیے متعلقہ شخص کا صاحب صلاحیت ہونا ایک لازمی وصف ہے، چنانچہ مجتہد و فقیہ کی لازمی سی بات ہے کہ اس میں صلاحیت تفقہ بدرجہ اتم موجود ہو، جیسا کہ بعض اصولیوں نے مجتہد کی شرائط میں یہ شرط بھی عائد کی ہو کہ اس میں اجتہاد کا فطری ملکہ بھی ہونا چاہیے۔^{۴۱}

الخصر یہ بات چوں کہ علم الروایہ اور علم الحدیث کے حوالے سے کسی طرح بھی معقول نہیں کہ راوی کے باصلاحیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تفقہ کی صلاحیت بھی ہو، چنانچہ جن علماء نے تحقیق روایت کے لیے راوی سے متعلق 'فقیہ ہونے' کی شرط کا اضافہ کیا ہے وہ غیر معقول اور فن حدیث میں غیر مقبول ہے۔^{۴۲} عین اسی طرح جو لوگ ائمہ مجتہدین کے لیے ان کے ضابط ہونے کو وصف اجتہاد کا لازمہ سمجھتے ہیں، وہ بھی مکمل غلطی پر ہیں، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) پر ان کے حافظہ کے پہلو سے جرح کی گئی ہے۔^{۴۳}

خلاصہ یہ ہے کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح کسی ڈاکٹر کے لیے انجینئر ہونا یا انجینئر کے لیے ڈاکٹر ہونا کوئی لازمی وصف نہیں، اسی طرح کسی محدث کا فقیہ ہونا یا فقیہ کا محدث ہونا بھی کوئی متعلقہ وصف نہیں۔

علم فقہ اور علم حدیث..... راہ اعتدال

مذکورہ بالا تمام نکات سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ علم فقہ اور علم حدیث میں ان کے موضوع، مقصود، تعریف، مصادر وغیرہ ہر اعتبار سے نمایاں فرق پایا جاتا ہے اور ان کے ماہرین کو بھی مختلف نام دیئے جاتے ہیں۔

⑤ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۰۴ھ) اگرچہ خود فقہائے احناف رحمۃ اللہ علیہم کے نمائندہ علماء میں شمار ہوتے ہیں، لیکن تعصب اور شخصیت پرستی کے مرض سے پاک صاف ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب الأجوبة الفاضلة میں بڑے انصاف کے ساتھ فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اور محدثین عظام رحمۃ اللہ علیہم میں سے ہر ایک کے دائرہ کار کو دوسرے سے الگ قرار دیا ہے۔ وہ سوال و جواب کی صورت میں فرماتے ہیں:

فإن قلت فما بالهم أوردوا في تصانيفهم الأحاديث الموضوعة مع جلالتهم وبناهتهم ولم لم ينقدوا الأسانيد مع سعة علمهم؟ قلت: لم يوردوا ما أوردوا مع العلم بكونه موضوعا بل ظنوه مرويا و أحوالوا نقد الاسانيد على نقاد الحديث لكونهم أغنوه عن الكشف الحيث؛ إذ ليس من وظيفتهم البحث عن كيفية رواية الأخبار إنما هو من وظيفة حملة الآثار فلكل مقام مقال ولكل فن رجال^{٥٣}

”اگر کہا جائے کہ ان عظیم اور مشہور فقہاء رحمہ اللہ نے اپنی تصنیفات میں اسانید کی تحقیق کے لئے بغیر موضوع روایات کو کیسے نقل کر دیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسی روایات کو جان بوجھ کر نقل نہیں کیا، بلکہ وہ تو یہی سمجھتے تھے کہ یہ روایات آپ ﷺ سے مروی ہیں اور انہوں نے ان کی اسانید کی تحقیق کو حدیث کے ماہر محدثین کرام رحمہ اللہ پر چھوڑ دیا تھا، کیونکہ وہ (محدثین کرام رحمہ اللہ) ان کی تحقیق سے فارغ ہو چکے تھے۔ میں یہ کہتا ہوں کہ احادیث کی تحقیق کرنا فقہاء کرام رحمہ اللہ کا کام بھی نہیں ہے، بلکہ یہ کام محدثین کرام رحمہ اللہ کا ہے اور ہر مقام کے مناسب حال بات کی جاتی ہے، مناسب بات یہی ہے کہ ہر فن کے متعلقہ امر کو متعلقہ فن کے ماہرین پر چھوڑا جائے۔“

○ مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”حدیث کی تنقید (ضعف اور صحت) سے بحث کرنا محدثین کا کام ہے۔ مجتہد کے لئے حدیث کا جاننا ضروری ہے، لیکن بحیثیت مجتہد اس کا کام استنباط مسائل ہے اور تنقید حدیث میں وہ محدثین کی خدمت کی وجہ سے بے فکر ہو سکتا ہے۔“^{٥٤}

○ صاحب تلوح رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر بطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري والمسلم والبخاري والصنعاني وغيرهم من أئمة الحديث^{٥٥}

”ہمارے زمانے میں راویان حدیث کے حالات سے بحث کرنا طویل مدت کی وجہ سے گویا مشکل ہے۔ پس بہتر یہ ہے کہ ائمہ حدیث جو فن حدیث میں معتبر ہیں انہی کی تنقید اور تعدیل پر کفایت کی جائے جیسے امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) اور امام بغوی رحمہ اللہ وغیرہ۔“

یہ کہہ کر مجتہد کا من حیث المجتہد فن حدیث میں دخل اتنا بتلاتے ہیں:

لا يخفى أن المراد معرفة متن الحديث بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه من الخاص والعام وغيرها^{٥٦}

”الفاظ حدیث کو اس کے معانی کے ساتھ جاننا اور اس کی اقسام، خاص، عام وغیرہ کو معلوم کرنا (مجتہد کا فرض ہے)۔“

○ امام اعمش رحمہ اللہ (م ۱۴۸ھ) نے فقہ اور حدیث کے دائرہ فنون کا تعین کرتے ہوئے کیا ہی اچھی بات کی ہے۔ ان کا یہ قول

امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

أنتم الأطباء ونحن الصيادلة^{٥٧}

”اے فقہاء کرام! آپ طبیب ہیں اور ہم (محدثین) عطار ہیں۔“

○ علامہ تقی امینی امام اعمش رحمہ اللہ (م ۱۴۸ھ) کے مذکورہ قول پر انتہائی متوازن تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”محدثین رحمہ اللہ کا کام اچھی دوائیں جمع کرنا اور فقہاء رحمہ اللہ کا کام دواؤں کی چانچ پڑتال کر کے ان کو بر محل منطبق کرنا ہے۔“^{٥٨}

دونوں علوم میں پائے جانے والے واضح فرق کے باوجود دونوں فنون میں چولی دامن کا ساتھ بھی ہے اور دونوں فنون کے ماہرین ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ حدیث نبوی ﷺ کے لاکھوں رواۃ میں سے نہ سب فقہا ہیں اور نہ سب فقہا فن حدیث کے ماہر! چنانچہ اگر یہ دونوں طبقات اپنے اپنے میدان میں رہتے ہوئے ایک دوسرے کی

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

خدمات سے مستفید ہوتے رہیں تو امت کے دو بڑے مکاتب فکر (اہل الحدیث، اہل الرائے) کے درمیان صدیوں سے جاری رہنے والی کشمکش کا سد باب کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس دونوں علوم کے مابین موجود قوی تعلق کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہتر یہی ہے کہ علم حدیث اور علم فقہ دونوں سے تعلق مساویانہ ہونا چاہیے، دونوں علوم کو ان کا مکمل حق دینا چاہیے اور کوشش کی جانی چاہیے کہ ہر دو علوم سے مکمل بے نیاز نہ ہوا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے خود برصغیر میں موجود زمانہ قدیم سے چلی آنے والی اس کشمکش کا علاج اپنی وصیتوں میں یہی پیش کیا ہے کہ صرف فن فقہ یا صرف فن حدیث پر قانع نہ ہوا جائے، بلکہ دونوں فنون کا حامل بننے ہوئے 'فقہائے محدثین' کی صف میں کھڑا ہوا جائے۔ (تفہیمات از شاہ ولی اللہ دہلویؒ، (م ۱۱۷۶ھ): ۲۴۰/۲ بحوالہ تحریک آزادی فکر از مولانا اسماعیل سلفیؒ، (م ۱۳۸۷ھ): ص ۲۳، ۲۴) شاہ صاحبؒ کی رائے کے مطابق جب ایک فقیہ علم الروایہ کا ماہر نہیں ہوتا تو عموماً اس پر رائے غالب ہو جاتی ہے، اسی طرح جب ایک محدث ہر دم علم الحدیث میں مشغول رہے اور فہم و استنباط سے کوئی علاقہ نہ رکھے تو تفقہ کو موضوع نہ بنانے کی وجہ سے جلد یا بدیر 'ظاہریت' غالب ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے امت کے کبار ائمہ عموماً دونوں میدانوں میں طاق ہوتے تھے۔ جیسے امام بخاریؒ، (م ۲۵۶ھ)، امام مالکؒ، (م ۱۷۹ھ) اور امام شافعیؒ، (م ۲۰۴ھ) وغیرہ۔

⑤ علامہ تقی امینیؒ کہتے ہیں:

”حدیث سے تعلق رکھنے والوں کو تین طبقات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

① جو حدیث کی صرف نقل و روایت میں زیادہ مشہور ہیں۔

② جو حدیث کی نقد و درایت دونوں میں مشہور ہیں۔

③ جو حدیث کی روایت اور درایت دونوں میں مشہور ہیں۔

پہلے طبقہ میں وہ محدثین ہیں جو فقہ میں ممتاز نہ تھے۔ دوسرے میں وہ فقہاء ہیں جو حدیث میں ممتاز نہ تھے۔ اور تیسرے میں وہ اہل علم ہیں جو حدیث و فقہ دونوں میں ممتاز تھے۔“ ۵

⑥ حضرت شاہ ولی اللہؒ، (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی متعدد کتب حجة الله البالغة، عقد الجید فی الاجتهاد والتقلید اور اپنے وصیت نامہ وغیرہ میں تیسرے طبقہ کے حوالے سے واضح فرمایا ہے کہ فقہ یا حدیث کی باہمی کشمکش کے حوالے سے حل آج بھی یہی ہے کہ فقہ اور حدیث کو باہمی کشمکش سے نکال ایک دوسرے سے پیوستہ کیا جائے تو آج بھی 'فقہائے محدثین' کا رویہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ۵

⑦ بعد ازاں شاہ صاحبؒ کے اسی فکر پر مشتمل ایک کتاب شیخ الحدیث مولانا اسماعیل سلفیؒ، (م ۱۳۸۷ھ) نے 'تحریک آزادی فکر' کے نام سے لکھی ہے۔ اس سلسلہ میں اس کتاب کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔

جیسا کہ ابھی اوپر علامہ تقی امینی کے حوالے سے گذرا کہ محدثین کے بھی طبقات ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگرچہ عام محدثین فقہات کی صفت سے متصف نہ تھے اور بے شمار فقہاء بھی علم حدیث میں مہارت نہیں رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اکابر علمائے امت محدثانہ اور مجتہدانہ دونوں قسم کی بصیرتوں کے حامل ہوتے تھے، جیسا کہ صحاح ستہ کے مصنفینؒ اور حدیثیں جمع کرنے والے دیگر مصنفینؒ کے اپنی تصانیف میں تراجم ابواب شاہد عدل ہیں کہ وہ دونوں فنون کے شاہ سوار تھے۔ خاص کر امام بخاریؒ، (م ۲۵۶ھ) کو فن حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ الحدیث میں بھی کامل دسترس حاصل تھی۔ اسی بناء پر وہ اپنی صحیح میں ایک ایک حدیث سے مختلف مسائل فقہیہ کا استنباط

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

کرتے ہیں۔ صحیح بخاری کا قاری تراجم ابواب کے ضمن میں امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کے فقہی مسائل سے متعلق استنباطات اور استخراجات کو پڑھ کر یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، کہ مذاہب اربعہ پر لکھی جانے والی فقہ کی کتابوں کے انداز پر اگر امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) بھی فقہ الحدیث پر ایک مستقل کتاب تصنیف کر دیتے، تو اسے امت مسلمہ میں قبول عام حاصل ہوتا، کیونکہ آپ اس میں فقہ الرائے کی بجائے فقہ الحدیث کا اہتمام کرتے، جیسا کہ انہوں نے جامع بخاری کے تراجم ابواب کے ضمن میں کیا ہے۔ محدثین کی فقاہت کے پیش نظر مخالفین کا انہیں طنزاً صید لانی (دوافر و ش) کا لقب دینا اور اہل فقہ کو بطور توصیف اطباء (علاج کنندہ) قرار دے کر دونوں میں خط امتیاز کھینچ دینا لایعنی اور بے فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ ویسے بھی عطار اور طبیب میں افضل اور غیر افضل کی بحث عین اسی طرح فضول ہے جس طرح کے ڈاکٹر اور انجینئر میں یہ بحث لایعنی ہے، کیونکہ یہ مختلف میادین ہیں اور ہر میدان کا آدمی دوسرے میدان کے آدمی سے کبھی بھی مستغنی نہیں ہو سکتا، چنانچہ ان سارے فنون کی ہی اپنے اپنے میدان میں بالادستی ہے۔

* فقہ و حدیث کی باہمی کشمکش کے حوالے سے نمایاں موضوع حدیث پر قیاس کی فوقیت کا مسئلہ ہے۔ اس سلسلہ میں عام معروف یہ ہے کہ یہ علمائے احناف کا مسلک ہے کہ وہ خبر کے مقابلے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ یہ متاخرین فقہائے احناف رحمہم کی ایک محدود جماعت کا موقف ہے، ورنہ جہاں تک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور جمہور فقہائے احناف رحمہم کا تعلق ہے، تو ان کے نقطہ نظر کے مطابق ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

○ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن ضعيف الحديث مقدم على القياس والرأى و على ذلك بنى مذهبہ^{۵۲}

”اصحاب ابی حنیفہ رحمہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے۔“

خلاصہ بحث

المختصر محدثین کرام رحمہم کا موضوع واقعہ (روایت) اور تحقیق واقعہ (تحقیق روایت) ہے، جبکہ تاویل حدیث اور حدیث سے مسائل کا استخراج فقہاء کرام رحمہم کا موضوع ہیں۔ تحقیق روایت کے لیے محدثین رحمہم کا انداز اسناد و متن دونوں کی تحقیق کرنا ہے، جبکہ تاویل حدیث کے لیے فقہاء رحمہم معمول بہ روایات صحیحہ یعنی قابل استدلال صحیح روایات سامنے رکھتے ہیں اور غیر معمول بہ روایات صحیحہ پر توقف کرتے ہیں۔ اس لیے روایات صحیحہ معمول بہا اور روایات صحیحہ غیر معمول بہا فن حدیث کے بجائے فن فقہ کا موضوع ہے، کیونکہ تحقیق کے اعتبار سے تو وہ صحیح قرار پائی ہوتی ہیں، البتہ نسخ یا ترجیح یا اضطراب کی وجہ سے اس سے استدلال کیا سکتا ہے اور نہ ہی اس پر عمل۔ چنانچہ مختلف الحدیث یا مشکل الآثار کی مباحث بنیادی طور پر علم تاویل الحدیث کا موضوع ہیں، فن حدیث کا موضوع نہیں۔ اسی وجہ سے مختلف الادلہ، نسخ، ترجیح کے ضوابط وغیرہ عنوانات سے مستقل طور پر علم اصول فقہ بحث کرتا ہے۔^{۵۳}

فن محدثین میں یہ موضوعات صرف بطور خبر سامنے آتے ہیں۔ اسی لیے اس موضوع پر فقہائے کرام رحمہم نے جس قدر شاندار

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابلی؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

کا رنامہ سرانجام دیا ہے، عام محدثین کرام رحمہ اللہ کے ہاں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

◎ علامہ طاہر بن صالح الجزازی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) فرماتے ہیں:

إن المحدثين قلما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف فيه واقعا في نفس المتن لأن ذلك ليس من شأنهم من جهة كونهم محدثين وإنما هو من شأن المجتهدين^{۵۴}

”حدیث نبوی پر محدثین کرام رحمہ اللہ اس صورت میں اضطراب کا حکم بہت کم لگاتے ہیں جبکہ نفس متن میں اختلاف ہو، کیونکہ بحیثیت محدث یہ ان کا کام نہیں، بلکہ یہ مجتہدین کا کام ہے۔“

اس کے بالمقابل محدثین کرام رحمہ اللہ کا کام علم حدیث میں انتہائی عالی شان ہے، اور عام فقہاء رحمہ اللہ کی علمی جمع پونجی اس میں محدود اور ان کا کام انتہائی ناقص ہے۔

◎ اس ضمن میں ڈاکٹر مرتضیٰ زین احمد، امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے نقل کرتے ہیں:

قال ابن الجوزي: رأيت بضاعة أكبر الفقهاء في الحديث مزجاة يعول أكثرهم على أحاديث لا تصح و يعرض عن الصحاح و يقلد بعضهم بعضا فيما ينقل^{۵۵}

”امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا ہے کہ حدیث کے میدان میں اکثر فقہاء کی علمی پونجی بالکل ناقص ہے، اکثر فقہاء کی عادت ہے کہ وہ صحیح احادیث کو چھوڑ کر غیر ثابت روایات پر اعتماد کر لیتے ہیں جو صحیح نہیں ہوتیں اور ایک دوسرے کی دیکھا دیکھی وہ ان ضعیف روایات کو نقل کرتے جاتے ہیں۔“

نوٹ: ”فقہ اور حدیث دو مختلف فنون علم ہیں“ اس موضوع پر تفصیلی بحث پہلے باب کی فصل ثالث میں ’مختلف علوم میں درایت کا استعمال‘ کے زیر عنوان بھی گزر چکی ہے جس میں درایت حدیث اور درایت اجتہادی کی تعریفات، دونوں کے موضوع کا فرق اور دونوں درایات کے باہم اختلاط کے سلسلہ میں اہل علم کے مغالطات کی وضاحت پیش کی گئی ہے۔



حوالہ جات

- (۱) نزہۃ النظر: ص ۲۷
- (۲) التقريب والتيسير: ص ۷
- (۳) تدریب الراوی: ص ۱۰۹
- (۴) التقييد والایضاح: ص ۲۱
- (۵) الإحكام للآمدی: ص ۲۰۰، أصول السرخی: ص ۲۹۶
- (۶) المنهج المخترع لفهم المصطلح: ص ۱۰۵، شرح المفاصل: ۸۷/۱
- (۷) تيسير المصطلح: ص ۱۵
- (۸) اس سلسلہ میں حدیث کی تعریف ملاحظہ فرمائیں: أصول الحديث وعلومه ومصطلحه: ص ۷
- (۹) مفردات القرآن از راغب اصفہانی: ۲۷۷/۱
- (۱۰) لطائف الاشارات (شرح) از عبد الحمید بن محمد: ص ۸، المحصول: ۸/۱، شرح الکوکب المنیر: ص ۱۴
- (۱۱) دیکھیں تمام کتب اصول فقہ میں فن فقہاء کے 'موضوع' کی بحث
- (۱۲) تيسير المصطلح: ص ۱۴۷
- (۱۳) مقدمة أصول تفسير لابن تيمية: ص ۱۹، ۲۰
- (۱۴) مبادئ تدبر حدیث: ص ۷۰، ۷۱
- (۱۵) شرح المنار از نسفی: ۱۱/۲
- (۱۶) جامع الاصول، ترجمہ الوجیز: ص ۲۱۱
- (۱۷) دیکھیں شرح عقیدہ طحاویہ از امام ابن العزہنی، بحث: وہم الخلفاء الراشدون والأئمة المہدیون
- (۱۸) نصب الراية: ص ۳۶۵/۹، تلخیص الحبیر: ۴۷۵/۵
- (۱۹) أصول السرخی: ۱۰۷/۲، الإحكام للآمدی: ۱۱۹/۲، الإحكام لابن حزم: ۷۶۶/۲
- (۲۰) تيسير مصطلح الحديث: ص ۳۲
- (۲۱) تيسير مصطلح الحديث: ص ۵۴ تا ۶۰
- (۲۲) تدریب الراوی: ۴۶۱/۱، النکت لابن حجر: ۳۷۲/۱
- (۲۳) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقه: ص ۶۲۹ تا ۶۴۴
- (۲۴) إعلام المؤقعين: ۷۷/۱

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابلی؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

- (۲۵) فتح المغیث: ۱۹/۱
- (۲۶) فتح المغیث: ۸/۱، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۲
- (۲۷) فتح المغیث: ۸/۱
- (۲۸) قواعد التحذیر: ص ۶۴
- (۲۹) مجموع الفتاویٰ از ابن تیمیہ: ۱۰/۱۸، حاشیۃ التلویح از سعد تفتازانی: ۲/۲، عظمت حدیث از عبدالغفار حسن: ص ۳۵
- (۳۰) السنۃ قبل التدوین: ص ۱۶ تا ۱۸
- (۳۱) قواعد التحذیر: ص ۷۷، تدریب الراوی: ص ۱۱
- (۳۲) شرح الوراقات از شیخ صالح فوزان: ص ۲۶۳، ۲۶۴
- (۳۳) مقدمہ ابن صلاح: ص ۵۳، الارشاد: ص ۸۰
- (۳۴) مقدمہ ابن الصلاح: ص ۵۳، جامع التحصیل فی أحكام المراسیل: ص ۸۶
- (۳۵) إعلام الموقعین: ۷/۷۷
- (۳۶) الفصول فی الاصول: ۲/۳۲۸، شرح الکواکب المنیر: ۲/۱۹۲
- (۳۷) المائدة: ۳
- (۳۸) تیسیر مصطلح الحدیث: ۳۴، ۳۵
- (۳۹) منهج النقد فی علوم الحدیث: ص ۷۹
- (۴۰) تدریب الراوی: ص ۶، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۱۶
- (۴۱) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی أصول الفقہ: ۶۵
- (۴۲) السنۃ المفتوی علیہا از سالم علی خفی: ۱۸۰
- (۴۳) کتاب الضعفاء از ابو نعیم اصفہانی: ۱/۱۵۴، الکامل لابن عدی: ۷/۶، الضعفاء والمتروکین لابن جوزی: ۲/۱۵۰، الضعفاء والمتروکین للنسائی: ۱/۲۴۰
- (۴۴) الأجوبة الفاضلة: ص ۳۵
- (۴۵) اجتہاد وتقلید از ثناء اللہ امرتسری: ص ۲۲
- (۴۶) التوضیح والتلویح: ص ۳۳۸
- (۴۷) التوضیح والتلویح: ص ۳۳۸
- (۴۸) ابن عبد البر، ابو عمر یوسف: جامع بیان العلم وفضله، دار الکتب العلمیہ، بیروت
- (۴۹) حدیث کا درایتی معیار: ۱۸۸
- (۵۰) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۸

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

(۵۱) تفہیمات از شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ: ۲/۲۴۰

(۵۲) إعلام المؤقعين: ۱/۷۷

(۵۳) المستصفی: ۲/۲۴۲، المحصول: ۵/۳۹۷، الإحكام لابن حزم: ۴/۴۶۵

(۵۴) توجيه النظر إلى أصول الاثر، بحوالہ حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۸

(۵۵) أحمد، المرتضى الزين: مناهج المحدثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة، مكتبة

الرشد، الرياض، ۱۴۱۵ھ - ۱۹۹۴ء: ص ۲۸

فصل دوم

اہل فقہ اور اہل حدیث کی باہمی کشمکش
اسباب، نتائج اور حل

پس منظر

وفات رسول ﷺ کے بعد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دین اسلام کی تبلیغ و اشاعت کے لیے مختلف بلاد و امصار میں پھیل گئے اور جس صحابی نے جس جگہ کو اپنا مسکن بنا لیا اسی جگہ ان کے گرد نشنگان علوم نبوت نے ڈیرے ڈال لیے اور یوں وہاں ایک مستقل حلقہ درس کی بنیاد پڑ گئی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں بھی مابعد ازمنہ کے لوگوں کی طرح ذوق اور صلاحیتیں مختلف تھیں۔ تفسیر، قراءات، وراثت، فقہ اور حدیث کے مختلف شعبوں کے اعتبار سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بھی مختلف طبقات تھے۔ اپنے ان اذواق کے اعتبار سے بعد ازاں مختلف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مکتبہ ہائے فکر بھی مختلف بنے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جن جن علاقوں میں پہنچے ان کے ذوق کے مطابق وہ وہ علاقے بھی اپنے ذوق علم میں دوسرے ممتاز ہوتے گئے۔ مزید برآں یہ چونکہ اسلام کا ابتدائی زمانہ تھا اور ابلاغ عامہ کا کوئی خاطر خواہ انتظام بھی نہ تھا اور نہ ہی ابھی تک احادیث کو یک جا مدون کیا گیا تھا کہ ذخیرہ احادیث کا تمام مجموعہ سب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علم میں ہوتا۔ اس لیے وہ صحابہ رضی اللہ عنہم جو ذوق حدیث اور جمع حدیث میں ممتاز حیثیت کے حامل تھے، حدیث کی معلومات کے سلسلہ میں انکا حد علم بھی دیگر سے مختلف تھا اور لوگ علم حدیث کے اکتساب کے لیے بھی انہی حضرات کی طرف رجوع کرتے۔ عمومی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ کوفہ اور بصرہ کے علاقوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذوق علم زیادہ پھیلا جبکہ مدینہ منورہ میں عام طور پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہمیشہ ہی زیادہ تعداد میں موجود رہے۔ اس پہلو سے یہاں احادیث کی معلومات بھی دیگر شہروں کی بہ نسبت زیادہ موجود تھیں۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین عظام رضی اللہ عنہم کا دور شروع ہو گیا، لیکن علم کی کیفیت وہی رہی کہ ہر استاد اپنی معلوم احادیث کو اپنے تلامذہ کے گوش گزار کر دیتا اور یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا۔ اس سے آخر کار اصحاب و تلامذہ کا دائرہ اثر روز بروز وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا۔ بعد میں جب اسلامی سلطنت کا دائرہ کار وسیع ہوا اور لوگوں کو شرعی راہنمائی حاصل کرنے کے لیے احادیث نبویہ کی ضرورت پڑی تو انہوں نے اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنے علاقوں میں میسر علماء کرام کی طرف رجوع کیا، جنہوں نے اپنے علم کی حد تک معلوم احادیث کی روشنی میں اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے اخذ شدہ مختلف اذواق کے مطابق عوام الناس کو شرعی احکام کی راہنمائی دینا شروع کر دی، لیکن چونکہ حلقہ ہائے درس مختلف تھے اور ہر استاد کا احادیث نبویہ سے متعلقہ مطالعہ محدود تھا اور اس پر مستزاد یہ کہ اپنی اپنی ذہنی صلاحیتوں کی وجہ سے احادیث نبویہ سے اخذ ہونے والے فہم و تدبر میں اختلاف کا پایا جانا ایک بالکل فطری عمل تھا۔

اختلاف کا آغاز

ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ ذوق و فہم کے اختلاف کی وجہ سے ہر صاحب علم نے حدیث و فقہ میں سے کسی خاص میدان کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا اور اپنی تمام تر خدا و صلاحیتوں کے ساتھ اپنی پوری توجہ اسی جانب مبذول کر دی، ابتدا میں عہد نبوی کے قریب تر ہونے کی وجہ سے ذوق و فہم کا یہ اختلاف دبا رہا، لیکن بعد زمانہ اور مرور ایام کی وجہ سے لوگوں کے ایمان میں کمی آنا شروع ہو گئی اور علمی حلقوں میں تعصب کی فضا دن بہ دن بڑھتی گئی۔ حدیث و فقہ کے ماہرین اساتذہ کے اصحاب فکر اور تلامذہ خاص کے مابین حدیث و فقہ کے اس فطری اختلاف نے پہلی دفعہ تابعین عظام رضی اللہ عنہم کے دور میں باقاعدہ دو مختلف مکتبہ ہائے فکر کی شکل اختیار کر لی، جنہیں ان کے ذوق ہائے فکر کے اعتبار سے 'اہل الحدیث' اور 'اہل الرائے' کے ناموں سے موسوم کیا جانے لگا، لیکن واضح رہے کہ اس وقت یہ اسماء محض 'اہل حدیث

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

(محدثین کرام) اور اہل فقہ (فقہاء عظام) کے لغوی معنی میں موجود تھے۔ ان کی نوعیت بعد کے زمانوں میں باقاعدہ اس طرح دو متحارب گروپوں کی نہ تھی جس کا عملی نمونہ آج تک اُمت میں نظر آ رہا ہے۔ مزید برآں ابتداء میں یہ دونوں گروہ ہی فقہ وحدیث کے جامع لوگوں کے تھے اور ان میں سے کوئی گروہ بھی کسی علم کی اہمیت کا انکاری نہ تھا، البتہ جس مسئلہ کی بنیاد پر بعد ازاں یہ اختلاف حدیث وفقہ کی کشمکش تک پھیل گیا اس کے اسباب وہ دیگر امور تھے، جن کا ذکر اوپر گذرا۔ بنا بریں کہا جاسکتا ہے کہ اہل الحدیث اور اہل الرائے فقہاء رحمہم اللہ کے دو ایسے گروہ تھے جن میں اس موضوع پر شدید اختلاف پیدا ہوا کہ فقہ کی دین میں حیثیت کیا ہے؟

فریقین کے نمائندہ افراد

اہل الحدیث رحمہم اللہ کے نمائندہ افراد میں امام سعید بن مسیب رحمہم اللہ (م ۹۴ھ) اور ان کے تلامذہ امام مالک رحمہم اللہ (م ۱۷۹ھ)، امام شافعی رحمہم اللہ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ (م ۲۴۱ھ)، امام بخاری رحمہم اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہم اللہ (م ۲۶۱ھ) وغیرہ تمام مشہور فقہائے محدثین آتے ہیں، جبکہ اہل الرائے رحمہم اللہ کے نمائندہ افراد میں ابراہیم نخعی رحمہم اللہ (م ۹۶ھ) اور ان کے تلامذہ حماد بن ابی سلیمان رحمہم اللہ (م ۱۲۰ھ)، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ (م ۱۵۰ھ)، قاضی ابویوسف رحمہم اللہ (م ۱۸۲ھ)، امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہم اللہ (م ۱۸۹ھ) اور امام زفر رحمہم اللہ (م ۱۵۸ھ) وغیرہ کا شمار ہوتا ہے۔ البتہ چونکہ یہ دونوں مکاتب فکر ایک ہی زمانہ میں برسرِ پیکار رہے ہیں اور ان کے تلامذہ کا آپس میں افادہ علمی جاری رہا اس لئے دونوں لڑی میں آنے والے فقہاء رحمہم اللہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہے، چنانچہ مشہور محدث عبد اللہ بن مبارک رحمہم اللہ (م ۱۸۱ھ) جن کا شمار فقہائے اہل الحدیث میں ہوتا ہے، انہوں علم فقہ کی تحصیل امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ (م ۱۵۰ھ) سے براہِ راست کی اور امام شافعی رحمہم اللہ (م ۲۰۴ھ) کا قاضی ابویوسف رحمہم اللہ (م ۱۸۲ھ) سے برابر علمی استفادہ جاری رہا۔ جبکہ دوسری طرف امام محمد رحمہم اللہ (م ۱۸۹ھ) نے حدیث کا علم امام المحدثین امام مالک رحمہم اللہ (م ۱۷۹ھ) سے حاصل کیا اور ان کی موطا امام محمد رحمہم اللہ (م ۱۷۹ھ) ہی سے ان کے فیوضات پر مشتمل ہے۔

بنیادی نکتہ اختلاف

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے مابین رونما ہونے والے اختلاف کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اجتہاد وفقہ شریعت اسلامیہ کی مستقل تعبیر کا نام ہے یا یہ شریعت کی نئے پیش آمدہ مسائل پر محض وقتی انطباق کا نام ہے؟ فقہائے اہل الحدیث کا موقف یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے شریعت کی جو تعبیر فرمادی ہے اس کے بعد قیامت تک کسی نئی تعبیر کی مزید کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اور یہی تاقیامت شریعت کی حتمی وابدی تعبیر ہے، کیونکہ ختم نبوت کا خاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ دین وشریعت کی تمام تر تفصیل کو جب تک محکم اور مفصل انداز میں امت تک پہنچا نہ دیں تب تک آپ ﷺ کا فرض منصبی ادا ہو سکتا ہے اور نہ ہی آپ اس دنیا سے رحلت فرما سکتے ہیں۔ فقہائے اہل الحدیث کا کہنا ہے کہ جہاں تک فقہ واجتہاد کا تعلق ہے تو یہ صرف جدید حالات پر شریعت کے انطباق (Application) کا نام ہے، تعبیر دین (Interpretation) کا نام نہیں علم فقہ کو شریعت کی تعبیر کہا بھی کیونکہ جاسکتا ہے، جبکہ یہ نہ ابدی ہوتی ہے اور نہ ہی حتمی!

اس کے برعکس فقہائے اہل الرائے کا موقف یہ ہے کہ جس طرح قرآن کی تعبیر کی ضرورت ہے اور اس کو پورا کرنے کے لیے رسول ﷺ تشریف لائے جن کی پیش کردہ تعبیر حدیث وسنت کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے، اسی طرح وفات رسول ﷺ کے بعد رہتے زمانوں تک تعبیر دین کی موجود ضرورت کو پورا کرنے کا کام فقہاء کرام سرانجام دیتے ہیں۔ لہذا جس طرح سنت رسول ﷺ

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

کے بغیر قرآن کی تشریح کی ضرورت باقی رہتی ہے، اسی طرح فقہ کے بغیر دین کی تشریح کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اور ”فقہ ائمہ“ کے ذریعے سے دین اسلام کی بالکل اسی طرح حتمی تعبیر کر دی گئی ہے جس طرح رسول اللہ ﷺ کے ذریعے سے قرآن کریم کی حتمی تفسیر کر دی گئی تھی۔ اب جس طرح تاقیامت سنت کو قرآن سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا، عین اسی طرح ائمہ کی فقہی تعبیرات کو دین سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ حدیث رسول ﷺ و فقہ ائمہ دونوں سے روگردانی یا پہلو تہی گمراہی کا باعث ہوگی۔

استنباط مسائل میں فقہائے اہل الحدیث کا طریقہ کار

محققین فقہائے اہل الحدیث مسائل دین میں غیر متوازن غور و خوض کرنے کو برا جانتے تھے اور فتویٰ دیتے ہوئے یا استنباط کرتے ہوئے ڈرتے تھے۔ نہایت ہی ضروری موقع پر جس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہوتا تھا، استنباط کرتے تھے۔ وہ اس بات کا بہت اہتمام فرماتے کہ سنت رسول ﷺ کی روایت بیان کریں۔ ذیل میں فقہائے اہل الحدیث کے اس طرز عمل کی چند امثلہ ملاحظہ فرمائیں:

- ① ایک دفعہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مسئلہ دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ”میں ناپسند کرتا ہوں کہ تیرے لئے اس شے کو حلال کروں جس کو اللہ نے حرام کیا ہو یا وہ چیز حرام کروں جس کو اس نے حلال کیا ہو۔“^۵
- ② عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جابر بن زید رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) سے کہا تھا کہ ”تم فقہائے بصرہ میں سے ہو پس قرآن ناطق یا سنت ماضیہ سے ہی فتویٰ دینا اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خود بھی ہلاک ہو گے اور لوگوں کو بھی ہلاک کرو گے۔“^۶
- ③ ابونصر رضی اللہ عنہ (م ۹۴ھ) نے حسن بصری رضی اللہ عنہ (م ۱۱۰ھ) کو نصیحت کی تھی کہ ”تم اپنی رائے سے فتویٰ دیتے ہو، پس آئندہ بجز قرآن و حدیث کے اپنی رائے نہ دینا۔“^۷
- ④ امام شعبی رضی اللہ عنہ (م ۱۰۳ھ) نے فرمایا تھا: ”یہ علماء رسول اللہ ﷺ سے جو کچھ بیان کریں اس پر عمل کرو اور جو کچھ اپنی رائے سے کہیں اس کو پاخانہ میں پھینک دو۔“^۸
- ⑤ میمون بن مہران رضی اللہ عنہ (م ۱۱۷ھ) سے منقول ہے کہ ”حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور قرآن و سنت سے وہ اس کو حل نہ کر پاتے تو معتمد اور نیک لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ لیتے اور جس امر پر سب اتفاق رائے کرتے اس کے موافق فیصلہ کر دیتے تھے۔“^۹
- ⑥ قاضی شریح رضی اللہ عنہ (م ۷۸ھ) سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو تحریر کیا تھا کہ جب کوئی مسئلہ درپیش ہو اور اس کا حکم تم قرآن میں نہ پاؤ تو دو امروں میں سے جس کو چاہو اختیار کر لو۔ اگر اپنی رائے سے اجتہاد کرنا چاہو تو اجتہاد کرنا اور اجتہاد کرنے میں تاخیر کرنا چاہو تو تاخیر کرنا اور میں تمہارے لئے تاخیر ہی بہتر سمجھتا ہوں۔“^{۱۰}
- ⑦ عبداللہ مسعود رضی اللہ عنہ بھی یونہی کہا کرتے تھے، جیسے قاضی شریح رضی اللہ عنہ (م ۷۸ھ) کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تحریر فرمایا تھا۔“^{۱۱}
- ⑧ عبداللہ مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے منقول ہے کہ ”ہم پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ ہم کسی مسئلہ میں فتویٰ نہ دیتے تھے اور نہ ہم فتویٰ دینے کے قابل تھے اور خدا نے مقدر کیا تھا کہ ہم کو اس درجے تک پہنچا دیا جس کو تم دیکھتے ہو۔“^{۱۲}
- ⑨ امام قتادہ رضی اللہ عنہ (م ۱۱۸ھ) سے مروی ہے کہ ابن سیرین رضی اللہ عنہ (م ۱۱۰ھ) نے ایک شخص کے سامنے نبی کریم ﷺ کی ایک حدیث بیان کی تو اس شخص نے کہا کہ ”فلاں شخص تو ایسا ایسا کہتا ہے“ امام ابن سیرین (م ۱۱۰ھ) نے نہایت ناراضگی سے فرمایا: ”میں تم

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابلی: محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کرتا ہوں اور تم کہتے ہو فلاں شخص نے ایسا ایسا کہا ہے۔“^{۱۳}

۱۵) عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور مالک بن انس رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) سے مروی ہے وہ کہا کرتے تھے: ”کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کے قول کو اختیار اور رد نہ کیا جائے بجز رسول اللہ ﷺ کے قول کے۔“^{۱۴}

پس محققین اہل الحدیث فن روایت و معرفت، مراتب احادیث کو مکمل کرنے کے بعد فقہ کی طرف مائل ہوئے اور جب بہت سی احادیث اور آثار کو انہوں نے موجودہ مذاہب (حنبل، شافعی، مالکی، ظاہری وغیرہ) کے مخالف دیکھا تو متقدمین میں سے کسی خاص امام کی پیروی کو تقلید کرنے پر اتفاق کو انہوں نے درست نہ سمجھا۔ ان کا مسلک یہ تھا کہ جب کسی مسئلے میں قرآن ناطق ہو تو کسی دوسری شے کی طرف توجہ کرنا جائز نہیں ہے اور جب آیت قرآنی میں چند احتمالات ہوں تو اس کا فیصلہ حدیث سے کرنا چاہیے۔ لہذا جب کسی مسئلے میں ان کو حدیث مل جاتی تو اس کے خلاف کسی اثر یا اجتہاد کی اتباع کبھی نہ کرتے تھے اور اگر حدیث سے بھی مسئلہ واضح نہ ہوتا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال پر عمل کرتے اور اس میں وہ کسی قوم یا شہر کے پابند نہ تھے۔ اگر کسی مسئلے میں جمہور علماء اور فقہاء رضی اللہ عنہم کو متفق پاتے، تو اس پر قیام کرتے تھے اور مسئلہ کے مختلف فیہ ہونے کی صورت میں جو بڑا عالم پرہیزگار یا زیادہ ضابط اور مشہور ہوتا اس کی حدیث کو لیتے تھے۔ جب کسی مسئلے میں مساوی قوت کے دو قول ہوتے تو وہ مسئلہ ذات القولین (یعنی اس میں دونوں جہتیں درست ہیں) رہتا تھا اور مسئلہ تب بھی حل نہ ہوتا تو کتاب و سنت کی عام تعبیرات، ان کے اشارات اور اقتضاءات میں غور کر کے اس طریقہ پر اعتماد کرتے جو صاف سمجھ میں آئے اور دل کو اس سے اطمینان میسر آئے۔

الخصر فقہائے اہل الحدیث کا نقطہ نظر یہ تھا کہ شرع میں اجتہاد کی جواہریت آئی ہے اس سے انکار نہیں، لیکن اس کے باوجود شریعت میں اجتہاد کو مستقل مقام نہیں دیا گیا۔

استنباط مسائل میں فقہائے اہل الرائے رحمہم اللہ کا طریقہ کار

امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ) جو فقہائے اہل الرائے کے امام ہیں وہ اس بات کے قائل تھے کہ شریعت میں فہم و فقہ ہی وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کو بطور نعمت ملی ہے، چنانچہ اس نعمت میں شریعت کے ساتھ ساتھ اجتہاد کو بھی مستقل حیثیت حاصل ہے۔ اس لیے جب کوئی اجتہاد کی شرائط کا حامل فقیہ و مجتہد شریعت سے کوئی بات سمجھتا ہے تو اس کی فقہ و بصیرت چونکہ ایک مستقل حیثیت کی حامل چیز ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کا یہ اجتہاد تعبیر دین میں قرآن کی تعبیر سنت کی مثل اہمیت رکھتا ہے۔

فقہائے اہل الرائے میں سے اکثریت کا طرز عمل یہ تھا کہ وہ استنباط مسائل میں فقہ و استنباط کو حد سے زیادہ اہمیت دیتے تھے اور ان میں ایسے لوگ بھی تھے جو مسائل کے بیان کرنے میں کوئی برائی محسوس نہ کرتے تھے اور فتویٰ دینے سے خوف نہ کھاتے تھے، جیسا کہ ذیل کی امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

① سفیان رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ)، امام کبیر رحمہ اللہ (م ۱۹۷ھ) اور ان کے امثال کی حالت یہ تھی کہ وہ نہایت اہتمام سے اجتہاد کرتے تھے، لیکن حدیث مرفوع متصل ایک ہزار سے کم ہی ان کو حاصل ہوئی تھی۔^{۱۵}

② امام شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) نے کہا کہ ”نبی کریم ﷺ کے سوا کسی کی طرف نسبت کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے۔“^{۱۶}

③ امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ) کہتے ہیں کہ ”مجھ کو یہ کہنا اچھا لگتا ہے کہ علقمہ رحمہ اللہ (م ۶۲ھ) نے کہا اور عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے کہا۔“^{۱۷}

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

② ابن عون رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کا قول ہے کہ ”امام شعبی رحمہ اللہ (م ۱۰۳ھ) مسئلہ پیش کرنے کچھ احتیاط فرماتے جبکہ، ابراہیم نخعی رحمہ اللہ (م ۹۶ھ) خوب مسائل بیان کرتے تھے۔“^{۱۸}

پس حدیث، فقہ اور مسائل دوسرے طرز پر مدون کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اس لئے کہ ان کے پاس اتنی احادیث اور آثار نہ تھے جن سے ان اصولوں کے موافق، جن کو اہل الحدیث نے پسند کیا ہے، استنباط فقہ پر قادر ہوتے۔ ان کا اپنے اماموں کے متعلق یہ اعتقاد تھا کہ وہ نہایت اعلیٰ درجے کے محقق ہیں اور ان کے دلوں کا میلان سب سے زیادہ اپنے اصحاب کی طرف ہی تھا۔ ان لوگوں میں فطانت، سمجھ اور ایک شے سے دوسری شے کی طرف ذہن کا سرعت انتقال اس درجہ تھا کہ وہ اس کے ذریعے اپنے اصحاب کے اقوال کے مطابق جواب مسائل کی تخریج بخوبی کر سکتے تھے۔^{۱۹}

دونوں مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف کے اثرات

مذکورہ دلائل کی روشنی میں دونوں فرقوں کے درمیان اختلاف کی وجہ فقہائے اہل الرائے کا طریقہ کار نظر آتا ہے کہ اس بنیادی اختلاف کی وجہ سے فقہاء اہل الرائے رحمہم اللہ کا طریق کار یہ ہے کہ جب وہ شریعت سے ایک اصول اپنے اجتہاد سے قائم کر لیتے ہیں تو اجتہاد کو مستقل حیثیت دینے کی وجہ سے اس کے خلاف آنے والے تمام دلائل کی تاویل کرتے ہیں۔

③ علمائے احناف رحمہم اللہ کے موقف کی نمائندگی کرتے ہوئے علامہ کرنفی رحمہ اللہ (م ۳۴۰ھ) کہتے ہیں:

”جو قرآن کی آیت یا حدیث ہمارے امام کے قول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ یا تو وہ مؤول ہوگی یا منسوخ، اور کوئی صورت نہیں۔“^{۲۰}

④ اس ضمن میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) مزید لکھتے ہیں:

”فقہاء کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایسی حدیث کو رد کرنا جائز ہے جو کہ قیاس کے مخالف ہو۔“^{۲۱}

اس کے بالمقابل فقہاء اہل الحدیث رحمہم اللہ کہتے تھے کہ چونکہ اجتہاد ایک ضرورت ہے نیز اس کی مستقل حیثیت نہیں اور یہ شریعت کے تابع ہے اس لیے جب اس کا ٹکراؤ شریعت سے نظر آئے تو اسے مکمل طور پر نظر انداز کر دیا جائے۔

⑤ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فقہائے اہل الحدیث رحمہم اللہ کے موقف کی نمائندگی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا۔ اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطرب کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مردار اور خون مباح ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔

⑥ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کہتے ہیں:

”میں نے امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) سے قیاس کے بارے میں سوال کیا: تو انہوں نے جواب دیا: ضرورت کے وقت ہوگا۔“^{۲۲}

اس اثر کو امام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ھ) نے ’مذخل‘ میں بیان کیا ہے۔“^{۲۳}

⑦ اسی ضمن میں علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ (م ۴۸۹ھ) مزید فرماتے ہیں:

”جب خبر ثابت ہو جائے تو وہ اصول شرعیہ میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اس کو کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ اگر وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ اس کے مخالف ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی رد کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

یہ خبر کا قیاس کے ذریعے رد شمار ہوگا اور ایسا رد بالاتفاق مردود ہے کیونکہ سنت ہر حال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔^{۲۳}

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے حجۃ اللہ البالغۃ میں فقہاء کرام رحمہم اللہ کے ان دونوں مکاتب فکر کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ جب بعض جامد مقلدین نے تقلید کے لئے حدیث سے کنارہ کشی شروع کی تو اہل الرائے اور اہل الحدیث کا مذکورہ اختلاف بڑھ گیا۔ بعد کے زمانوں میں اس اختلاف نے مسائل میں جو صورتحال اختیار کی، ذیل میں ہم ان میں سے چند مشہور اصول اور مسائل ذکر کرتے ہیں جن سے یہ اختلاف مزید تفصیل سے کھل کر سامنے آجائے گا:

① مسئلہ تقلید امام

اہل الحدیث کے ہاں اتباع صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہے اور امام کی اتباع اس لئے واجب نہیں کہ اس کی بات میں غلطی کا بھی احتمال ہے جبکہ رسول اللہ ﷺ چونکہ وحی کے حوالے سے بات کرتے ہیں، اس لئے آپ کی بات کی غلطی کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس اہل الرائے تقلید کو واجب سمجھتے ہیں کیونکہ قرآن کی تشریح نبی ﷺ فرماتے ہیں تو قابل اتباع ہے، چنانچہ سنت رسول ﷺ کی تشریح جب ائمہ فرمائیں تو وہ بھی ہمارے حق میں واجب الاتباع ہے۔ اس کے برعکس اہل الحدیث کے ہاں اتباع صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہے اور امام کی اتباع اس لئے واجب نہیں کہ اس کی بات میں غلطی کا بھی احتمال ہے جبکہ رسول کریم ﷺ چونکہ وحی کے حوالے سے بات کرتے ہیں اس لئے آپ کی بات میں غلطی کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔^{۲۴}

② مسئلہ تدوین اصول فقہ

اہل الحدیث کے ہاں اصول فقہ قرآن و حدیث کے تفقہ کے لئے ہیں چنانچہ وہ ان سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں یعنی قرآن و سنت سے فقہ کی طرف آئے ہیں جبکہ اہل الرائے کے ہاں اصول فقہ فہم شریعت کے لئے نہیں بلکہ فقہ امام کے ثبوت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے ان کے ہاں پہلے فقہ ہوتی ہے اور پھر اصول، چنانچہ وہ فقہ سے قرآن و سنت کی طرف آتے ہیں۔ پہلے طریقہ کو متکلمین کا طریقہ اور دوسرے کو حنفی طریقہ کہا جاتا ہے۔^{۲۵}

③ مسئلہ قیاس در قیاس

اہل الحدیث کے ہاں قیاس کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس اصل کی بنیاد پر کیا جائے، اس اصل کے لئے قرآن کریم یا سنت نبوی ﷺ ہونا ضروری ہے کیونکہ حتمی و قطعی یہی دونوں چیزیں ہیں۔ لیکن اہل الرائے ایک قیاس کے لئے دوسرے قیاس کو اصل بنا لینے کے بھی قائل ہیں، جسے قیاس در قیاس کہتے ہیں۔^{۲۶} کیونکہ ان کے ہاں امام کا اجتہاد بھی مستقل اور حتمی قسم کی چیز ہے اس طریقے سے صورت حال اس حد تک خراب ہوتی ہے کہ قیاس در قیاس کرتے ہوئے بات کہیں کی کہیں نکل جاتی ہے۔ اسی تخریج مسائل در تخریج مسائل کی وجہ سے حجۃ اللہ البالغۃ میں شاہ صاحب رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اہل الرائے کو اہل التخریج کے نام سے بیان کیا ہے۔^{۲۷}

④ مسئلہ قضاء قاضی

اہل الرائے کے ہاں قاضی، جو کہ مجتہد ہوتا ہے، کا فیصلہ حقیقت میں بھی لاگو ہوتا ہے چاہے وہ غلط ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابلیں: محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

اپنی چرب زبانی سے کسی عورت کو اپنی بیوی ثابت کر دے اور قاضی طاہری قرآن کی موجودگی میں اس عورت کو اس کی بیوی قرار دے دے حالانکہ وہ اس کی بیوی نہ ہو تو اس کے باوجود اس شخص کے لئے اس عورت سے وطی اور استمتاع جائز ہے اور وہ فیصلہ حقیقت میں بھی لاگو ہوگا۔ اس لئے اہل الرائے کے ہاں ضابطہ یوں ہے: قضاء القاضي ينفذ ظاهراً وباطناً^{۲۸}، جبکہ اہل الحدیث کے ہاں قاعدہ یوں ہے: قضاء القاضي ينفذ ظاهراً لا باطناً۔^{۲۹}

حدیث رسول ﷺ سے یہی دوسری بات ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے دو اشخاص کے درمیان زمین کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ”اگر کوئی شخص اپنی تیز زبان کی وجہ سے مجھ سے اپنے حق میں کوئی غلط فیصلہ کروا لیتا ہے تو روز قیامت وہ سات زمینیں اپنی گردن پر اٹھا کر لائے گا۔“^{۳۰}

⑤ مسئلہ ضرورت فقہ

قیاس کے بارے میں جو موقف ائمہ محدثین مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) وغیرہ نے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ قیاس ضرورت کے وقت مشروع ہے اور اگر خبر موجود ہو تو قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔

⑥ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) لکھتے ہیں:

لا يحل القياس و الخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الاعواز من الماء و لا يكون طهارة اذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الاعواز^{۳۱}
 ”خبر کی موجودگی میں قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ تیمم اس وقت طہارت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ پانی موجود نہ ہو، لیکن اگر پانی موجود ہو تو تیمم طہارت حاصل نہ ہوگی۔“

⑦ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے حوالے سے لکھتے ہیں:

فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص و لا قول الصحابة أو واحد منهم و لا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس و هو القياس فاستعمله للضرورة^{۳۲}
 ”پس جب امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قول یا قول صحابی یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ کسی مسئلے کے حل کے لیے اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔“

⑧ اسی موقف کو امام ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

القياس مشروع عند الضرورة لا أنه أصل برأسه^{۳۳}

”قیاس تو صرف ضرورت کے وقت ہوتا ہے نہ کہ یہ بذاتہ کوئی اصل ہے۔“

اس کے برعکس اہل الرائے کے ہاں قبل از ضرورت مسئلہ بھی نکالا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کو زیادہ سے زیادہ جامع بنانے کے لئے مسائل پیش آنے سے قبل ایسے ایسے اجتہادات کئے گئے کہ وہ عقلاً و عملاً پیش آنا محال ہیں۔^{۳۴} اسی بنا پر اہل الرائے کو بعض علماء نے الارأيتيون کہا ہے۔ یعنی جو رأیت کذلک کے بے جا سوالات پیدا کر کے فقہ تقدیری کے نام پر قبل از وقوع جواب فراہم

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ فقہ کو شریعت کی مثل زیادہ سے زیادہ جامع بنایا جاسکے۔

⑥ مسئلہ دوام فقہ

اہل الرائے کے ہاں جیسے شریعت دائمی ہے اسی طرح فقہ بھی چونکہ مستقل حیثیت کی حامل ہے اس لئے وہ بھی دائمی ہوتی ہے، جبکہ اہل الحدیث کے ہاں فقہ ایک ضرورت ہے، اس لیے جب وہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو فقہ بھی ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ باقی انسانوں کے لئے پھر شریعت اصل ہوتی ہے، وہ فقہی مسئلہ نہیں۔^{۳۵} اسی بنیاد پر اہل الحدیث کے ہاں تقلید کا وجود نہیں، کیونکہ فقہ ضرورت پوری ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔

④ مسئلہ اکراہ

اہل الرائے کے ہاں قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ھ) نے چونکہ مکراہ شخص کی طلاق کے لاگو ہونے کا فیصلہ دیا تھا اور خفی اصول کہ مجتہد کی رائے مثل شرع ہوتی ہے، چنانچہ یہ بطور فتوئے مجتہد شرعی اصول قرار پا گیا۔^{۳۶} اس سلسلہ میں اہل الرائے کے موقف کی یہ ایک مثال ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ شرعی طور پر فقہ یا اجتہاد کو کس نوعیت اور نظر سے دیکھتے ہیں، جبکہ اہل الحدیث کے ہاں مکراہ کی کوئی چیز لاگو نہ ہوگی۔ یہی وہ مسئلہ ہے کہ جب امام مالک بن انس رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے کسی خلیفہ کی جبری بیعت کے لغو ہونے کا فتویٰ دیا تھا تو اس پر ان کے خلاف سخت کارروائی ہوئی۔^{۳۷}

⑧ مسئلہ حجیت قول صحابی

اہل الرائے کے ہاں صحابی کا قول اجتہادی حجت ہے اس کے برعکس اہل الحدیث قول صحابی کی اہمیت کے تو قائل ہیں لیکن اسے شریعت کی طرح حجت نہیں سمجھتے۔^{۳۸}

⑨ مسئلہ اجتہاد

اہل الرائے جب ایک اصول اجتہاد قائم کرتے ہیں تو پھر اس اصول کو مستقل حیثیت دینے کی وجہ سے اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے:

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْغَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْغَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^{۳۹}

اس سے انہوں نے اصول قائم کیا کہ اب جبکہ سنت میں آ گیا کہ اگر پلیٹ میں کچھ بچا ہو تو اسے ختم کرنا جائز ہے، تو قرآن کریم کی روشنی میں اجتہاد سے اصول قائم کر لینے کے بعد وہ اس اصول کو توڑنے سے بچنے کے لئے سحری بند ہوتے ہی کھانا پینا بند کر دیتے ہیں۔ مکراہ کی طلاق کے سلسلہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ھ) کا فتویٰ اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔

دونوں مکتبہ ہائے فکر کے اختلاف کے اساسی نتائج

گذشتہ صفحات میں ہم نے چند وہ اسباب و اثرات ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جن کو اہل الحدیث اور اہل الرائے کے مابین رونما ہونے والے اختلافات کے بنیادی اصول کہا جاسکتا ہے۔ دونوں مکاتب فکر کے یہ اصول ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں اور ان کا یک جا ہونا ناممکن ہے، کیونکہ دونوں میں بُعد المشرقین پایا جاتا ہے۔ ایک کے ہاں قیاس در قیاس جائز ہے تو دوسرے کے ہاں

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

حرام! ایک فقہ کو شریعت کی حتمی تعبیر کا نام دیتا ہے تو دوسرے اس کو انطباق محض مانتا ہے۔ ایک اپنے اصول استدلال کو شریعت سے اخذ کرتا ہے، تو دوسرا اپنے فقہی ذخیرہ کی روشنی میں مرتب کردہ اصولوں سے شریعت کا مطالعہ کرتا ہے۔ ایک اگر تقلید کو واجب کہتا ہے تو دوسرا اس پر سخت حرمت کا فتویٰ لگاتا ہے۔ ایک کے نزدیک قیاس کا مدار صرف نص شرعی ہے تو دوسرے کے ہاں آئمہ کے استنباطات میں غور و خوض کر کے مزید مسائل استخراج کرنے کا نام بھی قیاس رکھا جاتا ہے۔ ہمارا ان سطور سے مقصود یہ ہے کہ اہل الحدیث اور اہل الرائے کے ان مختلف فیہ اصول ہائے استدلال سے چند اساسی نتائج برآمد ہوتے ہیں، جو ایسے گھمبیر ہیں کہ جن سے ایک مسلمان کا عقیدہ و فقہ بیک وقت متاثر ہوتے ہیں اور حیات انسانی کا کوئی گوشہ بھی ان نتائج کے مضراثرات سے مامون نہیں رہتا ہے۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان دو مختلف مکاتب فکر کے اصول اختلاف کی بنیاد پر مرتب ہونے والے چند اساسی نتائج کا تذکرہ کر دیں تاکہ اصول شریعت کا مطالعہ کرنے والا ہر شخص ان سے باخبر رہے اور اختلاف دلائل کی صورت میں اپنے احساس و شعور سے آزادی فکر کے ساتھ کسی مکتبہ خیال کی جانب اپنی رائے اور رجحان کا اظہار کر سکے۔ وہ اساسی نتائج ہمارے خیال میں دو ہیں:

① دین و شریعت میں حدیث نبوی ﷺ کا مقام

② متعارض احادیث میں فریقین کا طرز عمل

ذیل کی سطور میں ہم ان میں سے ہر ایک کا مقدور بھر جائزہ پیش کیے دیتے ہیں:

① دین و شریعت میں حدیث نبوی ﷺ کا مقام

اہل الحدیث کے نزدیک جب کوئی حدیث سند یا ثبوت کے اعتبار سے قابل اطمینان معیار کی حامل ہو تو اس کا اتباع واجب ہے اور کسی شخص کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ صحت سند یا صحت نسبت رسول ﷺ کے باوجود محض اپنے درایتی نقد یا ذوق کی بنا پر اس حدیث کو رد کرے۔ اپنے اس اساسی اصول کی بنیاد پر اہل الحدیث اس بارے میں کوئی فرق نہیں کرتے کہ روایت کے موصول ہونے کا ذریعہ کیا ہے؟ بلکہ انہیں غرض صرف صحت ثبوت کے ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایت کے وصول ہونے کا ذریعہ آحاد ہو یا تواتر، ان کے نزدیک برابر اتباع کا متقاضی ہے، کیونکہ اصل مسئلہ خبر واحد یا خبر متواتر کا نہیں بلکہ اصل مسئلہ مروی شے کے شرعی مقام کا ہے اور جب کسی قول، فعل یا تقریر کا رسول اللہ ﷺ کی نسبت سے شریعت ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس کو ذریعہ اضافی کی بنا پر خبر واحد قرار دے کر انکار کر دیا جائے، کیونکہ یہ انکار دراصل خبر واحد کی بجائے شریعت کے ایک حصہ کا انکار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد کے ذریعے موصول ہونے والی یہی حدیث حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی آنکھوں کا سرمہ تھی اور وہ اس کو شریعت ہونے کی وجہ سے اپنے دل و جان سے بھی عزیز خیال کرتے تھے۔ لہذا اہل الحدیث کے نزدیک یہ ایک انتہائی نامعقول بات ہے کہ خبر واحد کا نام لے کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور مابعد امت کے لیے شریعت میں دوئی پیدا کر دی جائے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے لیے تو تمام شرعی نصوص کا اپنی قبولیت میں ایک ہی مقام ہو، جبکہ دیگر امت کے لیے دین و حصوں (یعنی خبر متواتر اور خبر واحد) میں تقسیم رہے۔

اس کے برعکس اہل الرائے کے ہاں اعتصام بالحدیث کے سلسلہ میں عام طور پر مختلف رجحان پایا جاتا ہے اور وہ براہ راست حدیث نبوی سے اعتصام اور تمسک نہیں کرتے، ان کے ہاں کسی حدیث کے قبول و رد کی ترازو دراصل خبر واحد اور خبر متواتر ہے۔ یعنی جو حدیث ان کے اصول درایت کی مطابق ہوتی ہے وہ ’مشہور‘ قرار پا کر شریعت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے، جو ان کے ہاں واجب الاتباع

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

ٹھہرتی ہے اور اگر کوئی حدیث ان کے اصول ہائے درایت سے متصادم دکھائی پڑتی ہے تو وہ خبر واحد قرار دے کر رد کر دی جاتی ہے۔ گویا فہم انسانی اور ذوق استنباط کو شریعت اسلامیہ پر مہیمن بنادیا گیا ہے اور یوں اس ذوق و درایت کی نگرانی میں احادیث کے رد و قبول کی ترازو اور میزان قائم کر دی گئی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہائے اہل الرائے حدیث کا انکار یا استخفاف تو نہیں کرتے، لیکن انہوں نے حدیث نبوی ﷺ کو ایسی شکل دی ہے جو کہ ان کے ائمہ کی فقہ کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ نقد روایت کے درایتی معیار کے جتنے اصول ان لوگوں نے متعارف کروائے ہیں، ان کو انہوں نے اگرچہ 'احتیاط مزید' کے نام سے پیش کیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں 'فن تحقیق روایہ' کی روشنی میں جب ایک روایت کو پرکھ لیا جاتا ہے تو اس کی تحقیق مزید کی آخر ضرورت ہی کیا ہے؟ دراصل اس قسم کے سبب اصول، حدیث کا مقام گرانے کے مترادف ہیں۔ ان تمام درایتی اصولوں کی مفصل بحث چونکہ باب نمبر ۳، ۵، ۶ میں موجود ہے، لہذا بے جا طوالت سے گریز کرتے ہوئے ان کو مکرر ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا، تاہم تفصیل اور امثلہ مذکورہ ابواب میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

⑤ متعارض احادیث میں فریقین کا طرز عمل

دونوں مکاتب فکر کے اصول اختلاف کی بنا پر برآمد ہونے والا دوسرا اساسی نتیجہ یہ ہے کہ جب کسی ایک مسئلہ دو باہم متعارض احادیث موجود ہوں تو اس صورتحال میں متعلقہ مسئلہ کس حدیث کی روشنی میں شرعی راہنمائی فراہم کی جائے گی؟ کیا دونوں متعارض احادیث کو جمع کیا جائے گا یا پھر ایک کو مرجوح یا منسوخ قرار دیتے ہوئے دوسری کو رائج یا ناسخ تسلیم کیا جائے گا۔ فقہائے اہل الحدیث کا مذکورہ صورت میں موقف یہ ہے کہ دونوں متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کے ذریعے سے کسی پیش آمدہ مسئلہ میں راہنمائی فراہم کی جائے گی، کیونکہ دونوں احادیث صحیح ہیں، جن کا شریعت ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا دونوں پر بیک وقت عمل کرنا، کسی ایک حدیث کو چھوڑنے کی بہ نسبت بہر حال افضل و اوی ہے، لیکن اگر جتنوے بسیار کے باوجود جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور کسی دلیل کی بنیاد پر ایک کا ناسخ اور دوسری کا منسوخ ہونا معلوم ہو جائے تو ناسخ حدیث قابل عمل قرار پائے گی اور منسوخ غیر معمول بہ! اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو بہ امر مجبوری ترجیح کی مختلف صورتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے قرآن کی بنیاد پر جو حدیث رائج معلوم ہوگی اس پر عمل کر لیا جائے گا۔

◎ محدث ابن صلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) اپنے 'مقدمہ' میں 'معرفۃ مختلف الحدیث' کے عنوان کے تحت فقہائے اہل الحدیث کے

اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم أن ما يذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يمكن الجمع بين الحديثين ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معاً. القسم الثاني: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما وذلك على ضربين: أحدهما أن يظهر كون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ والثاني أن لا تقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما فيفزع حينئذ إلى الترجيح ويعمل بالأرجح فيهما والأثبت كالترجيح بكثرة الرواة أو بصفاتهم في خمسين وجها من وجوه الترجيحات وأكثر ولتفصيلها موضع غير ذا

”خوب جان لیں کہ جب دو احادیث میں بظاہر اختلاف پایا جائے تو سب سے پہلے ان میں جمع اور تطبیق کی صورت اختیار کی جائے گی جبکہ یہ ممکن ہو اور ان دونوں کے اختلاف کو دور کرنے کے لئے موافقت پیدا کرنا دشوار نہ ہو تو ایسی حالت میں جمع اور تطبیق کے ذریعے سے دونوں پر عمل کرنا متعین ہو جائے گا، لیکن اگر وہ اختلاف ایسا ہو جس کے ہوتے ہوئے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں،

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

اگر ان میں سے ایک کا نسخ ہونا اور دوسری کا منسوخ ہونا (دلیل سے) معلوم ہو جائے، تو نسخ پر عمل ہوگا اور منسوخ کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر اس نسخ پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، تو آخر کار اس وقت ترجیح کا سہارا لیا جائے گا اور ترجیح کی پچاس صورتوں (جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں) میں سے کسی کو زیر عمل لاتے ہوئے رائج پر عمل کیا جائے گا۔“

☆ فقہاء اہل الحدیث رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی کوئی صحیح حدیث دوسری صحیح حدیث یا قرآن کریم کی آیت کے حقیقت میں متعارض نہیں ہو سکتی۔

○ اس سلسلہ میں امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ (م ۳۱۱ھ) فرماتے ہیں:

لا أعرف أنه روى عن رسول الله ﷺ حديثان يساندين صحيحين، متضادان فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما^{۵۱}

”میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح اسانید سے منقول دو حدیثیں بھی ایسی نہیں ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے متعارض اور باہم مخالف ہوں، اگر کسی شخص کے علم میں ایسی متضاد اور متعارض احادیث ہیں تو میرے پاس لائے میں ان میں مطابقت اور موافقت ظاہر کروں گا۔“

ان کا یہ قول اس بنا پر ہے کہ جب دو حدیثیں صحیح سند سے ثابت ہو جائیں تو اپنے ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہو جاتی ہیں اور ان میں اختلاف و تضاد ناممکن ہے۔ اس لئے محدثین خصوصاً ابن قتیبہ رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ)، شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور دوسرے کثیر محدثین نے مشکل الآثار اور مشکل الحدیث وغیرہ کے عنوان سے اس قسم کی تمام اخبار کا بڑا ہی عمدہ حل پیش کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ھ) نے اپنی سنن کے شروع میں امام یعلیٰ بن حکیم رحمہ اللہ (م ۱۲۰ھ) کے طریق سے حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) سے یہ روایت کیا ہے:

”ان سے کسی نے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے حدیث سے بتایا، سائل نے کہا کہ یہ تو قرآن کریم کے خلاف ہے۔ تو انہوں نے ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ کیا نبی کریم ﷺ قرآن کے مخالفت کیلئے تشریف لائے تھے۔“^{۵۲}

لیکن اس کے برعکس اہل الرائے کے اصول کا رجحان دلائل شرعیہ کو آپس میں ٹکرانے اور ان میں تصادم پیدا کرنے کا ہے۔ لہذا اختلاف حدیث میں ان کے ہاں جمع و تطبیق کی بجائے نسخ مقدم ہے اور اس کے بعد ترجیح کی صورت اختیار کی جاتی ہے اور ان دونوں اصولوں کے پیش نظر ثبوت صحت کے باوجود کلام شارح کے ایک حصے کا نسخ یا مرجوح کہہ کر اس کا ترک لازم آتا ہے۔

○ صاحب ’مسلم الثبوت‘ رحمہ اللہ نے فقہائے اہل الرائے کے اس اصول کو یوں ذکر کیا گیا ہے:

وحكمه النسخ إن علم المتقدم وإلا فالترجيح إن أمكن وإلا فالجمع بقدر الإمكان وإن لم يمكن تساقطاً^{۵۳}

”تعارض کے وقت حکم یہ ہے کہ دو متعارض دلائل میں اگر مقدم دلیل معلوم ہو جائے تو اسے منسوخ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا، ورنہ دو دلائل میں سے ایک کو رائج قرار دیا جائے گا اور مرجوح کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں کو جمع کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں متعارض دلیلوں کو ناقابل اعتبار قرار دے دیا جائے گا۔“

معتدل مزاج حنفی علماء کا مسئلہ تعارض الادلہ میں طرز عمل

فقہائے اہل الرائے کے مذکورہ طرز عمل سے چونکہ شرعی دو دلیلوں میں سے ایک کا اہمال اور ترک لازم آتا ہے، اس لئے اہل الرائے کے معتدل علما نے اس اصول کا انکار کیا ہے اور فقہائے اہل الحدیث کے اصول کی حمایت کی ہے۔

◎ علامہ محمد عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۰۴ھ) نسخ اور ترجیح کو جمع و تطبیق پر مقدم کرنے کے اصول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اختار جمع من الحنفیۃ تقدیم النسخ علی الجمع لكن فیہ خدشۃ من حیث أن إخراج نص شرعی عن العمل بہ مع إمكان العمل بہ غیر لائق فالأولی أن یطلب الجمع بین المتعارضین بأی وجه کان بشرط تعمق النظر وغوص الفکر فان لم یمكن ذلك بوجه من الوجوه أو وجد هناك صریحاً ما يدل علی ارتفاع الحکم الأول مطلقاً صیر إلى النسخ إذا عرف ما يدل علیہ وهذا هو الذی صرح بہ أهل أصول الحدیث ^{۴۳}

”جماعت حنفیہ نے جمع و تطبیق پر نسخ کو مقدم کرنے کی رائے کو اختیار کیا ہے حالانکہ یہ رائے مجروح و مخدوش ہے کیونکہ اس سے ایک شرعی دلیل اُمت کے عمل سے خارج ہو جاتی ہے، حالانکہ عمل ممکن ہونے کے باوجود ایک شرعی نص کو عمل سے نکال باہر کرنا غیر مناسب روش ہے۔ چاہئے تو یہ کہ پورے غور و خوض کے ساتھ جیسے بھی ممکن ہو، دو متعارض دلیلوں میں جمع اور تطبیق دی جائے اور اگر یہ کسی طرح بھی ممکن نہ ہو یا وہاں پہلے حکم کے اٹھائے جانے پر کوئی واضح اور صریح دلیل موجود ہو، تو دلیل کے ساتھ نسخ کو اختیار کیا جائے گا، علماء اصول حدیث نے اسے صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔“

◎ علامہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۰۴ھ) علامہ حازمی رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۸۴ھ) کے قول کو نقل کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

وفی کتاب الاعتبار للحازمی ادعاء النسخ مع إمكان الجمع بین الحدیثین علی خلاف الأصل إذا لا عبرة بمجرد التراخی ”انتهی کلامہ فی باب“ الرجل یؤذن ویقیم غیرہ، وقال فی مقدمة الكتاب إن کان منفصلاً نظرت هل یمكن الجمع بینہما أم لا فإن أمکن الجمع جمع إذا لا عبرة بالانفصال الزمانی مع قطع النظر عن التنافی ومہما أمکن حمل کلام الشارع علی وجه یكون أعم للفائدة، کان أولى، صونا لکلامہ صلی اللہ علیہ وسلم بأبی ہو وأمی۔ عن سمات النقص ولأن فی ادعاء النسخ إخراج الحدیث عن المعنی المقید وهو علی خلاف الأصل ^{۴۴}

”علامہ حازمی رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۸۴ھ) نے کتاب الاعتبار، باب الرجل یؤذن ویقیم غیرہ کے تحت ذکر کیا ہے کہ دو حدیثوں میں جمع و تطبیق کے ممکن ہونے کے باوجود صرف ان کی تقدیم و تاخیر کے پیش نظر نسخ کا دعویٰ کر دینا اصل کے خلاف ہے اور انہوں نے کتاب کے مقدمہ میں کہا ہے، اختلاف کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ دونوں احادیث میں جمع ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ان میں جمع و تطبیق ممکن ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا اور تضاد سے قطع نظر صرف اختلاف زمانی کو نہیں دیکھا جائے گا۔ اور جہاں تک ممکن ہو کلام شارع کو ایسی صورت پر محمول کرنا ہی مقدم ہے جس کا فائدہ عام اور زیادہ ہو۔ تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام عیب دار ہونے سے محفوظ رہے اور اس لئے بھی کہ ایک حدیث کو منسوخ قرار دے دینے سے وہ مفید معنی دینے سے خارج ہو جائے گی جو کہ خلاف اصل ہے۔“

’تعارض الادلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل

متعارض حدیث کے حل کے جس متوازن طریقہ کار کی علامہ لکھنوی (م ۱۳۰۴ھ) نے نشاندہی فرمائی ہے، خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز اس سلسلہ میں یونہی تھا کہ جب آپ کی خدمت اقدس میں دو دلیلوں میں ظاہری تعارض کا مسئلہ درپیش ہوتا، تو آپ بھی اس کا حل دونوں میں جمع و تطبیق کی صورت میں مرحمت فرماتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”لیس أحد یحاسب إلا ہلک“ قالت قلت: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”جعلنی اللہ فداءك ألیس یقول اللہ عزوجل: فأما من أوتی کتابہ بیمنہ فسوف یحاسب حساباً یسیراً قال: ذلك العرض یعرضون، ومن نوقش الحساب ہلک“ ^{۴۵}

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص سے قیامت کے دن حساب لیا گیا وہ تباہ ہو جائے گا، میں نے

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

کہا اے اللہ کے رسول ﷺ! اللہ کرے میں آپ ﷺ پر فدا ہوں۔ اللہ تعالیٰ تو فرماتے ہیں کہ جس شخص کا عمل نامہ اس کے دائیں ہاتھ میں دیا گیا، اس کا آسان حساب ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا، اس سے مراد صرف اعمال کا اسے بتا دینا ہے، لیکن جس شخص سے حساب و کتاب میں کرید شروع ہوگئی وہ مارا جائے گا۔“

تعارض الادلہ کی صورت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طرز عمل

نبی اکرم ﷺ سے تربیت یافتہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی انداز فکر وہی تھا، جس کے علم بردار فقہائے اہل الحدیث ہیں۔ چنانچہ جب بھی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے نصوص شرعیہ میں تعارض کا سوال اٹھایا جاتا تو سب سے پہلے وہ جمع و تطبیق کے اصول کو زیر عمل لاتے اور ان میں موافقت کی صورت اختیار فرماتے تھے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے سوال کرتے ہوئے کہا:

إِنِّي أَجِدُ فِي الْقُرْآنِ أَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ عَلَيَّ قَالَ: ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾، ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾، ﴿رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ فَقَدْ كَتَمُوا فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَقَالَ ﴿أُمَ السَّمَاءِ بَنَاهَا إِلَى قَوْلِهِ دَحَاهَا﴾ فَذَكَرَ خَلْقَ السَّمَاءِ قَبْلَ خَلْقِ الْأَرْضِ ثُمَّ قَالَ ﴿أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ إِلَى طَائِعِينَ﴾ فَذَكَرَ فِي هَذِهِ خَلْقَ الْأَرْضِ قَبْلَ السَّمَاءِ وَقَالَ ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، عَزِيزًا حَكِيمًا، سَمِيعًا بَصِيرًا فَكَأَنَّهُ كَانَ ثُمَّ مَضَى

”میں قرآن کی چند آیات میں اختلاف پاتا ہوں، ایک آیت میں آتا ہے ”اس (قیامت کے) دن نہ تو آپس کے رشتے ہی رہیں گے اور نہ آپس میں سوال و جواب کریں گے“ اور دوسری آیت میں یوں ہے ”وہ ایک دوسرے کی طرف متوجہ ہو کر سوال و جواب کریں گے..... اسی طرح ایک آیت میں آتا ہے ”وہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بات نہیں چھپا سکیں گے“ اور دوسری آیت میں ہے کہ وہ کہیں گے: ”قسم ہے اللہ ہمارے پروردگار کی ہم شرک نہیں کرتے تھے۔“ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے شرک کو چھپائیں گے..... اسی طرح ایک آیت میں آتا ہے ”کیا تمہارا پیدا کرنا زیادہ دشوار ہے یا آسمان کا جسے اللہ تعالیٰ نے بنایا ہے۔ اور اس کے بعد زمین کو بچھایا ہے، تو اس آیت میں آسمان کی پیدائش کو زمین سے پہلے ذکر کیا ہے، لیکن دوسری آیت میں ہے: ”کیا تم اس اللہ کا انکار کرتے ہو جس نے دودن میں زمین پیدا کی، پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین، آسمان سے پہلے پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح فرمایا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، عَزِيزًا حَكِيمًا، سَمِيعًا بَصِيرًا۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات سے (زمانہ ماضی میں) موصوف تھا، اب نہیں ہے۔“

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ان ظاہری اختلافات کا حل تطبیق کی صورت میں پیش کیا اور فرمایا:

﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ فِي النَّفْخَةِ الْأُولَى ﴿ثُمَّ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ ثُمَّ فِي النَّفْخَةِ الْآخِرَةِ ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ الخ

”ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں کہا: اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ یہ اس وقت کا ذکر ہے جب پہلا صور پھونکا جائے گا اور آسمانوں و زمین والے سب بے ہوش ہو جائیں گے، اس وقت رشتے ناطے باقی نہیں رہیں گے اور نہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے (دہشت زدہ ہونے کی وجہ سے نفسی نفسی کا عالم ہوگا) لیکن دوسری آیت ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ یہ دوسری دفعہ صور پھونکنے کے بعد ہوگا (میدان محشر میں جب ہوش و حواس ٹھکانے آئیں گے) اسی طرح ان کا ﴿مَا كُنَّا

مُشْرِكِينَ ﴿﴾ کہنا اور دوسری جگہ ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ کہنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اپنے مخلص بندوں کی بخشش فرمائیں گے، اس وقت شرک کرنے والے لوگ آپس میں کہیں گے چلو ہم بھی جا کر کہہ دیتے ہیں کہ ہم دنیا میں شرک نہیں کرتے تھے (تاکہ ہماری بھی بخشش ہو جائے) اور اللہ تعالیٰ ان کے منہوں پر مہر لگا دے گا، تو ان کے ہاتھ (پاؤں) بول کر ان کے گناہوں کا پردہ چاک کر دیں گے، اس وقت انہیں معلوم ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپانا ممکن نہیں ہے اور اس وقت کافر لوگ بھی یہ خواہش کریں گے کہ کاش ہم اسلام قبول کر لیتے۔

اور جہاں تک آسمان و زمین کی پیدائش کا تعلق ہے تو مطلب دراصل یہ ہے کہ زمین کو دو دن میں پیدا کیا (اور اسے پھیلا یا نہیں تھا) پھر آسمان کو پیدا کیا اور دو دن میں اسے برابر کیا (اور اس کے طبقے مرتب کئے) پھر اس کے بعد زمین کو پھیلا دیا اور زمین کے پھیلانے سے مراد یہ ہے کہ اس میں پانی، گھاس، چارہ، پہاڑ، ٹیلے، بٹے وغیرہ پیدا کئے اور یہ اس کا پھیلاؤ دو دن میں ہوا، تو زمین بمع اپنی باقی سب چیزوں کے چار دن میں بنی اور آسمان دو دن میں بنایا گیا۔

اب رہا یہ فرمان ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ تو یہاں کان کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ میں یہ صفات ازل سے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے اسے حاصل کر لیتا ہے۔ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے سائل سے کہا) لیجئے قرآن کریم کی آیات میں کوئی اختلاف نہیں ہے (اور یہ ممکن بھی نہیں ہے) کیونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلام میں اختلاف نہیں ہو سکتا۔“^{۵۷}

اس طویل اقتباس کے نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اختلافِ ادلہ کی صورت میں سب سے پہلے اس کا حل جمع و تطبیق سے پیش کرتے تھے اور اسی اصول کو فقہائے اہل الحدیث نے اختیار کیا ہے۔ اور فقہائے اہل الرائے کی طرح وہ اس پر نسخ یا ترجیح کو فوقیت نہیں دیتے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خیر القرون میں نصوص شرعیہ میں تصادم پیدا کر کے نسخ و منسوخ قرار دینے یا بعض دلائل کو بعض پر ترجیح دینے کا رجحان نہیں پایا جاتا تھا، بلکہ تعارض نصوص اور ان کے ظاہر اختلاف کے وقت تطبیق و توفیق کی صورت ہی کو اولیت و فوقیت حاصل تھی اور تضاد و اختلاف کی صورت میں جمع و تطبیق کو چھوڑ کر نسخ یا ترجیح کو اختیار کرنا خلاف اصل سمجھا جاتا تھا۔

فریقین کی کشمکش کا عملی حل

⑤ شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کہتے ہیں:

”اس بات سے کوئی انکار نہیں کہ فریقین یعنی اہل الحدیث اور اہل الرائے دونوں کے ہاں مسئلہ کا جواب ارشاداتِ فقہاء رحمہم اللہ کے مطابق اور الفاظ حدیث کی تفسیر سے نکالنا، یہ چیز دین میں ایک طے شدہ اصول اور طریقہ کار ہے، نیز علمائے محققین نے ہر زمانے میں دونوں چیزوں کو اختیار کیا ہے، البتہ لوگوں کے رویہ میں اذواق کا فرق ہے، بعض اقوال فقہاء کو زیادہ لیتے ہیں، حدیث کو کم اور بعض اقوال فقہاء کو کم، جبکہ حدیث کو زیادہ اختیار کرتے ہیں، لیکن دونوں طریقوں میں اعتدال لازم ہے۔“^{۵۸}

⑥ امام حسن بصری رحمہ اللہ (م ۱۱۰ھ) نے بھی یہی بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”اس خدائے پاک کی قسم کہ جس کے ماسوی کوئی معبود برحق نہیں کہ تمہاری سنت طریقہ دونوں مکتبہ ہائے فکر کے اسالیب استدلال کے درمیان میں ہے۔“^{۵۹}

چنانچہ دونوں مذاہب کو چاہئے کہ اپنے مسائل کو ایک دوسرے پر پیش کریں اور اتنا مبالغہ نہ کریں کہ صرف تقلید کی وجہ سے کسی صحیح حدیث یا قیاس کا انکار کر دیں یا دوسری طرف تفقہ فی الدین سے بدظنی اختیار کرتے ہوئے ظاہر حدیث پر عمل کر کے شریعت

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

کے منشاء و مدعا سے انحراف کریں۔

⑤ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے بھی اپنے قول میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”جو کوئی قول میں نے کہا ہے یا اصل مقرر کی ہے اور میرے قول کے خلاف حضور کریم ﷺ سے کوئی قول مل جائے تو میرا قول وہی ہے جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا۔“ ۵۱

⑥ امام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) اپنی کتاب ’معالم السنن‘ میں کہتے ہیں:

”میں نے اہل علم کو اپنے زمانے میں دیکھا کہ دو جماعتیں اکٹھی ہوئی اور دو فرقوں میں منقسم ہو گئیں۔ اول ’صحاب حدیث‘ تھے اور دوسرے ’ارباب فکر و دانش‘، جبکہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی ضرورت میں دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا اور اپنا مقصود حاصل کرنے میں دوسرے بے نیاز و بے پروا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ احادیث و سنن اس کی جگہ پر ہیں اور فقہ و تدبر اس کی عمارت ہیں، جو اساس پر شاخ کی حیثیت رکھتی ہیں، اور جو عمارت کسی خاص بنیاد پر نہیں ہوتی وہ منہدم ہو جاتی ہے اور جو بنیاد عمارت سے خالی ہوتی ہے، وہ بیابان اور ویران ہی ہوتی ہے۔“ ۵۲

خلاصہ کلام

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دونوں مکتبہ ہائے فکر، جو کہ مرتبہ و منزلت میں بہت قریب ہیں اور اپنی ضرورتوں میں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، آپس میں ایک دوسرے کی اعانت اور مدد کی بجائے ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار ہیں۔ طبقہ اہل الحدیث اور اہل الاثر کا حال یہ ہے کہ ان میں اکثر کی کوشش روایتوں کو بیان کرنا، سندوں کو اکٹھا کرنا اور حدیثوں کے مجموعے مرتب کرنے تک محدود ہے۔ یہ لوگ نہ منشاء حدیث کا خیال رکھتے ہیں اور نہ معنی حدیث کو سمجھتے ہیں اور بعض اوقات فقہاء رحمہم اللہ پر عیب لگا دیتے ہیں، نیز ان پر مخالفت سنت کا الزام لگاتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ جس قدر علم فقہاء کرام کو دیا گیا ہے، وہ خود اس سے قاصر ہیں۔ دوسری طرف طبقہ اہل فقہ و نظر حدیث و تحقیق حدیث کی طرف کم ہی رجحان رکھتے ہیں اور جن مذاہب کے وہ پابند ہیں، حدیث کریمہ ان کے موافق ہو تو قبول کرتے ہیں ورنہ حدیث نبوی ﷺ کے بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ ۵۲

لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ دونوں طبقے اپنے رویوں میں اعتدال پیدا کریں اور اپنے اپنے میدانوں میں ایک دوسرے کو فائدہ دیں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ فقہ اور حدیث کو دو مختلف علوم و فنون سمجھتے ہوئے ایک دوسرے کو باہم گڈ نہ کیا جائے، جیسا کہ اس باب کی پہلی فصل میں گذر چکا ہے۔ بنا بریں علامہ شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کا یہ قول جو انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی بطور امام اہل الرائے شہرت کے اسباب کے ضمن میں بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اس شہرت کی ایک اور وجہ یہ ہوئی کہ عام محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث و روایت میں درایت سے بالکل کام نہ لیتے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے اس کی اتباع کی اور اس کے اصول و قواعد منضبط کیے۔ انہوں نے بہت سی حدیثیں اس بنا پر قبول نہ کیں کہ اصول درایت کے موافق ثابت نہ تھیں۔ اس لیے اس لقب کو زیادہ شہرت ہوئی کیونکہ درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں۔“ ۵۳

کسی طور پر صحیح نہیں کیوں کہ اس سے بد اھتہ واضح ہو رہا ہے کہ مولانا نے درایتی نقد کی بنیاد فقہ اور اصول فقہ (رائے اور فہم) کو بنایا ہے، حالانکہ علم فقہ کا موضوع نقد روایت نہیں بلکہ استنباط روایت ہے۔ نقد روایت فن حدیث کا موضوع ہے۔ درایت حدیث اور درایت اجتہاد دو مختلف فنون سے تعلق رکھتی ہیں، جیسا کہ اس حوالے تفصیلی بحث پہلے باب کی تیسری فصل میں گذر چکی ہے۔

حوالہ جات

- (۱) حجة الله البالغة: ۱/۱۴۶
- (۲) حوالہ
- (۳) حوالہ
- (۴) حوالہ
- (۵) حجة الله البالغة: ۱/۳۳۹
- (۶) سنن دارمی: ۱/۱۸۶
- (۷) سنن دارمی: ۱/۱۸۵
- (۸) حجة الله البالغة: ۱/۳۳۹، ۳۴۰
- (۹) سنن دارمی: ۱/۱۸۳، إعلام الموقعین: ۱/۵۱
- (۱۰) مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۳۵۸، سنن دارمی: ۱/۱۸۹، إعلام الموقعین: ۱/۱۷۱
- (۱۱) إعلام الموقعین: ۱/۵۲
- (۱۲) طبرانی کبیر: ۸/۱۰۵، سنن دارمی: ۱/۱۸۷
- (۱۳) سنن دارمی: ۱/۴۸۹
- (۱۴) قواعد التحذیث: ۱/۳۱۶
- (۱۵) حوالہ
- (۱۶) سنن دارمی: ۱/۳۰۰
- (۱۷) سنن دارمی: ۱/۳۰۱
- (۱۸) قواعد التحذیث: ۱/۳۱۹
- (۱۹) حجة الله البالغة: ۱/۱۵۲
- (۲۰) اصول کرنی: ۲۴، ۲۵، التفسیر والمفسرون للذهبی: ۲/۴۳۴
- (۲۱) حجة الله البالغة: ۱/۹
- (۲۲) إعلام الموقعین، باب القول فی التقليد وانقسامه، فصل یصار إلى الاجتهاد وإلى القیاس عند الضرورة
- (۲۳) فتح الباری: ۴/۳۶۶

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

(۲۴) مکمل تفصیل کے لیے دیکھیں: الشوکانی، امام محمد بن علی: القول المفید فی أدلة الاجتهاد والتقليد، مکتبہ مصطفیٰ البابی الحلی، مصر، ۱۳۴۷ھ

(۲۵) جامع الاصول اردو ترجمہ الوجیز فی اصول الفقہ: مقدمہ ص ۴۰، ۴۱، اصول فقہ پر ایک نظر، باب اول، ص ۱۲

(۲۶) اصول فقہ پر ایک نظر: ص ۱۷۵

(۲۷) حجة الله البالغة: ۱۵۶/۱

(۲۸) فتح الباری: ۲۲۴/۱۱

(۲۹) صحیح بخاری: ۱-۷۹۷۰

(۳۰) ابوداؤد: ۳۵۸۳، ابن ماجہ: ۲۳۱۷، نسائی: ۵۴۰۱، ترمذی: ۱۳۳۹

(۳۱) الرسالة: ۵۹۹، ۶۰۰

(۳۲) اعلام الموقعین: باب أصول فتاوی احمد بن حنبل، فصل الخامس القیاس للضرورة

(۳۳) فتح الباری: ۲۹۸/۱۳

(۳۴) حجة الله البالغة: ۳۹/۱

(۳۵) جامع الاصول، مقدمہ کتاب: ص ۳۵

(۳۶) إعلام الموقعین: ۳۴۰/۲

(۳۷) الطبقات الكبرى للشعرانی: ۴۹/۱، تاریخ اسلام للذهبی: ۳۳۰/۳

(۳۸) المستصفی: ۴۲۴/۱، إعلام الموقعین: ۴۳۴/۴

(۳۹) البقرة: ۱۸۷

(۴۰) مقدمہ ابن صلاح: ۶۳

(۴۱) الکفاية فی علم الرواية: ص ۶۰۶

(۴۲) سنن دارمی: ۱۲۸/۲

(۴۳) مسلم الثبوت: ص ۲۰۹

(۴۴) الأجوبة الفاضلة: ص ۱۸۳

(۴۵) الأجوبة الفاضلة: ص ۱۸۶

(۴۶) صحیح البخاری مع الفتح: ۸/۲۹۷

(۴۷) صحیح البخاری مع الفتح: ۸/۵۵۵

(۴۸) حجة الله: ص

(۴۹) حجة الله: ص

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

(۵۰) ولی اللہ دہلوی، الشاہ: الانصاف فی سبب الاختلاف، مکتبۃ العلمیۃ، لاہور، ۱۹۷۱ء: ص ۴۹، ۵۰

(۵۱) معالم السنن:

(۵۲) الانصاف فی سبب الاختلاف: ص ۵۲

(۵۳) سیرت النعمان: ص ۱۶۳

فصل سوم

السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث
شيخ محمد الغزالي رحمته الله کی تصنیف کا تنقیدی جائزہ

تمہید

’جدید فکر اسلامی‘ کی اصطلاح زندگی کے تمام پہلوؤں پر مشتمل ہے، جس کا مقصود تمام شعبہ ہائے زندگی سیاست، معاشرت، اقتصاد اور علم کے میدان میں اسلامی تعلیمات کی وضاحت و تشریح کرنا ہے۔ یہ ایک بے پایاں فکر ہے جس کے علمبرداروں نے دعوت و اصلاح کے میدان میں گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ اس فکر کے حاملین علماء میں سے الشیخ محمد رشید رضا رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۴ھ) صاحب المنار، شیخ حسن البنا رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۶۸ھ)، مولانا ابو الاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۴۰۰ھ)، سید قطب رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۸۶ھ) اور شیخ مصطفیٰ سباعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے علاوہ عصر حاضر کے معروف اسکالر محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ شامل ہیں، جو تصنیف و تالیف کے میدان میں ایک مقام رکھتے تھے۔

’جدید فکر اسلامی‘ چھان بین اور تحقیق و تصحیح کی محتاج ہے، کیونکہ یہ ’فکر‘ عقل کی پیداوار ہے، جس میں غلطی کا امکان موجود رہتا ہے، کیونکہ عقل پر مبنی افکار اللہ کی طرف سے نازل کردہ نہیں کہ ان کو من و عن قبول کر لیا جائے۔ مزید برآں عقل کسی متعین حد کی پابند نہیں ہوتی کہ اس سے تجاوز نہ کیا جاسکے۔^۱

الشیخ محمد الغزالی رحمۃ اللہ علیہ ۱۹۱۷ء کو مصر کے صوبہ بحیرہ کی معروف بستی نکلا العنب میں پیدا ہوئے۔ یہ وہی بستی ہے جہاں نامور مفکرین سلیم البشری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۵ھ)، شیخ ازہر رحمۃ اللہ علیہ، محمد عبده رحمۃ اللہ علیہ، محمد البہی رحمۃ اللہ علیہ اور شیخ الغزالی کے استاد محمود شلتوت رحمۃ اللہ علیہ پیدا ہوئے۔

محمد الغزالی نے متعدد کتب لکھیں جن میں سے خلق المسلم، عقیدۃ المسلم، فقہ السیرۃ، ظلام من القرب، من معالم الحق، کیف نفہم الإسلام، مع اللہ، معركة المصحف، رکائز الإیمان، قذائف الحق، مائة سؤال حول الإسلام وغیرہ قابل ذکر کتب ہیں۔ اور سب سے آخر میں معركة الآراء کتاب السنة النبویۃ بین أهل الفقه و أهل الحديث تصنیف کی۔

موصوف کی یہ کتاب منفرد آراء کا مجموعہ ہے۔ جس میں انہوں نے اپنی رائے کو ضعیف استدلال کے ساتھ پیش کیا ہے، متعدد عرب علماء نے اس کتاب کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور اس کے جواب میں مستقل کتابیں لکھیں ہیں۔

○ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”محمد الغزالی کی پہلی کتب سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ سنت پر ایمان لانے اور سنت پر عمل کو واجب سمجھنے اور اہل قرآن (جو صرف قرآن کو مانتے ہوئے حدیث کا انکار کرتے ہیں) کا رد کرنے والوں میں سے ہیں۔ جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب مستقبل الاسلام میں مستقل عنوان اهل القرآن و اهل الحديث قائم کیا ہے۔ اس عنوان کے تحت انہوں نے اہل قرآن کا رد کیا ہے اور اس امر کو واضح کیا ہے کہ سنت کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے کیونکہ اسلامی تعلیمات کی تفصیل قرآن میں نہیں ہیں، بلکہ حدیث ہی قرآن کی بہترین تشریح ہے۔ اسی طرح اپنی کتاب کیف نفہم الإسلام میں فی دائرة السنة کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے اور اس میں سنت کی تعریف، اقسام اور ضعیف و صحیح پر بحث کی ہے، لیکن اپنی آخری مؤلفات میں انہوں نے اس موضوع السنة النبویۃ بین أهل الفقه و اهل الحديث کو بطور خاص ذکر کیا ہے اور اس پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے، لیکن موصوف نے کہیں بھی اہل فقہ اور اہل حدیث سے اپنی مراد کو واضح نہیں

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں کیا۔“^۲

ذیل میں شیخ محمد الغزالیؒ کی کتاب کا مختصر تنقیدی جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

کتاب کا طائرانہ جائزہ

○ فضیلۃ الشیخ صالح بن عبدالعزیز آل شیخ رحمہ اللہ شیخ محمد الغزالیؒ کی اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”میں نے اس کتاب کو متعدد مرتبہ پڑھا ہے جو قصص اور تحریات سے بھرپور، لیکن کلام کی عمدگی اور اخلاقیات سے محروم ہے اور صاحب کتاب نے اپنے آپ کو بطور قاضی اور جج پیش کیا ہے اور اپنی عقل کے مطابق فیصلہ کیا ہے کہ اہل حدیث اور اہل فقہ کون ہیں۔ یہ کتاب مؤلف کی کم فہمی اور کم علمی پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ متقدمین فقہاء رحمہم کی بڑی تعداد محدث بھی تھی اور متعدد محدثین کرام رحمہم فقہاء بھی تھے۔ کیا امام مالک (م ۱۷۹ھ)، امام شافعی (م ۲۰۴ھ)، امام احمد (م ۲۴۱ھ)، اوزاعی، اللیث اور ثوری (م ۱۶۱ھ) رحمہم وغیرہ امام فی الحدیث ہونے کے ساتھ ساتھ فقہاء نہیں تھے؟ اس کتاب کو بنظر عمیق پڑھنے والے شخص پر یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ صاحب کتاب نے اپنے موقف کی موافقت کرنے والے کو فقیہ اور مخالفت کرنے والے کو محدث قرار دیا ہے، جیسا کہ آگے آنے والی مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر محمد الغزالیؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں: وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل وهذه سوءة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون“^۳

کتاب کے مطالعہ سے سامنے آنے والے چند اساسی نقائص

شیخ محمد الغزالیؒ کی اس کتاب کے مطالعہ کے بعد اس کتاب کے جو چند نمایاں نقائص سامنے آتے ہیں، وہ یہ ہیں:

- علماء امت کی تنقیص اور ان کا استہزاء۔
- فن حدیث سے نا آشنائی اور اصول حدیث پر لکھی گئی کتب سے ناواقفیت۔
- علم اصول فقہ اور اختلافات فقہاء رحمہم سے ناواقفیت۔
- مغرب اور دور حاضر کے سامنے احساس کمتری۔

کتاب کے چند چنیدہ اقتباسات اور ان پر تبصرہ

اب ہم شیخ کی کتاب سے چند اقتباسات پیش کرتے ہوئے ان کی زیر بحث کتاب کا مختصر تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

معرفتِ علل اور فقہاء کرام رحمہم

شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

وقد يصح الحديث سنداً ويضعف متناً بعد اكتشاف الفقهاء لعلة كافية منه“^۴

”بسا اوقات حدیث سنداً صحیح ہوتی ہے جبکہ متناً ضعیف ہو جاتی ہے جب فقہاء کرام رحمہم اس میں مخفی علت کو کھول دیتے ہیں۔ (ان علل و

شذوذ کا کھولنا علماء سنت (محدثین رحمہم) پر منحصر نہیں ہے، بلکہ علماء تفسیر و اصول اور علماء فقہ اس کے مسئول اور ذمہ دار ہیں۔)“

شیخ موصوفؒ اپنے مذکورہ اصول کے تحت بہت سی صحیح احادیث کو رد کر دیا ہے۔ ہم ذیل میں چند نمایاں مسائل کے حوالے سے شیخ

کے موقف کو جمع مکمل تجزیہ پیش کریں گے جس سے شیخ کے علم الحدیث اور اس فن کے ماہرین سے متعلق خیالات سامنے آسکتے ہیں۔

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

① المیت یعذب ببکاء اہلہ پر شیخ محمد الغزالی کا موقف

اس حدیث کے حوالے سے شیخ محمد الغزالی رقمطراز ہیں:

”جب سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس حدیث کو سنا تو اس کا انکار کر دیا اور قسم کھا کر کہا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے یوں نہیں فرمایا اور بطور استدلال قرآن کی یہ آیت تلاوت کی: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ظاہر قرآن کے خلاف ہے اور ’مرفوض‘ ہے۔ یہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار اور ظاہر قرآن کے خلاف ہونے کے باوجود آج تک کتب صحاح میں موجود ہے بلکہ ابن سعد رحمہ اللہ تو اپنی طبقات میں اس حدیث کو متعدد سندوں کے ساتھ لائے ہیں۔“^۵

مذکورہ مثال کا جائزہ

شیخ محمد الغزالی کے مذکورہ کلام پر متعدد ملاحظات ہیں:

② شیخ محمد الغزالی کے کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء کرام رحمہم اللہ اور محدثین عظام رحمہم اللہ کے منہج میں فرق ہے، حالانکہ درحقیقت محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہائے عظام رحمہم اللہ کا منہج بعینہ ایک ہے۔ صرف مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے چند اصول، محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصولوں سے کچھ مختلف ہیں، ورنہ من حیث المجموع ائمہ اربعہ سمیت تمام علمائے امت اپنے منہج کے اعتبار سے اہل سنت والجماعت میں ہی شمار ہوتے ہیں۔ چند جزوی اختلاف کی بنا پر ان کے درمیان خط امتیاز کھینچنا کوئی مناسب رویہ معلوم نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) سمیت کسی بھی امام سے صحیح احادیث کو رد کرنے کے اصول ثابت نہیں ہیں بلکہ تمام ائمہ حدیث و تفسیر اس امر پر متفق ہیں کہ ثابت شدہ (صحیح) حدیث کے مخالف ان ائمہ کے قول کو رد کر دینا واجب ہے۔ رہی بات مخفی علتوں کے ظہور کی تو محدثین کرام رحمہم اللہ اس کے زیادہ حق دار اور اہل ہیں، کیونکہ تحقیق حدیث انہیں کا میدان ہے۔

اسی طرح مذکورہ حدیث کی تردید کر کے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے صحیح احادیث کو رد کرنے کا کوئی منہج پیش نہیں کیا، بلکہ یہ ان کی انفرادی رائے تھی جس کی غلطی واضح ہو چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ میں سے کسی نے بھی «إِنَّ الْمِيتَ لِيُعَذَّبُ.....» والی حدیث کو رد کرنے پر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی پیروی نہیں کی۔

③ اس سلسلہ میں شیخ محمد الغزالی کے کلام کا انداز اچھا نہیں ہے، جیسا کہ ان کا یہ قول: «هذا الحديث المرفوض، یعنی ”یہ پھینکی ہوئی حدیث“ کے الفاظ اس بات پر دلالت کر رہے ہیں۔ سنت کی عظمت و جلالت کو جاننے والا شخص اس قسم کا عامیانہ کلام کو پڑھ یہی تاثر قائم کرے گا کہ علماء کی کلام اس انداز کی نہیں ہونی چاہیے۔ مزید برآں فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ میں سے کسی کے ہاں بھی یہ حدیث قابلِ رفض نہیں۔

④ شیخ محمد الغزالی آج تک اس حدیث کے کتب صحاح میں موجود رہنے پر بھی معترض ہیں اور وہ حسرت کا اظہار کرتے ہیں کہ ایسی احادیث ان کتب سے خارج کیوں نہیں کر دی گئیں اور اسی بناء پر محدثین کرام رحمہم اللہ کو اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں۔^۶

⑤ شیخ موصوف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ فقہاء کا اصول ہے کہ ثابت نافی پر مقدم ہے، لہذا ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ حدیث مخفی رہ گئی ہو اور دیگر متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم نے نبی کریم ﷺ سے سنی ہو۔^۷

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

روایت صحیحہ اور قرآن میں تعارض سے متعلق شیخ کا منہج

سابقہ حدیث ذکر کرنے کے بعد شیخ محمد الغزالی لکھتے ہیں:

”ہم کیا کہہ سکتے ہیں؟ راوی سے غلطی بھی ہو سکتی ہے، خواہ وہ راوی جلالت عمر میں ہی کیوں نہ ہو اور میرے پاس وہی منہج ہے جو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا منہج تھا کہ کتب صحاح کو قرآن پر پیش کیا جائے کیونکہ قرآن ہر غلطی سے محفوظ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایات کے قبول و رد کے سلسلے میں فقہاء نے جو اصول وضع کئے ہیں ان میں بنیادی طور پر قرآن پر اعتماد کیا ہے۔ اگر کوئی روایت قرآن کے موافق ہوتی تو اس کو قبول کر لیتے ورنہ قرآن پر ہی عمل کرتے۔“^۵

یہ کلام کئی اعتبار سے محل نظر ہے:

① بعض رواۃ سے غلطی ہو جانا کوئی بعید از قیاس امر نہیں ہے، لیکن مذکورہ حدیث میں حضرت عمرؓ نے کوئی غلطی نہیں کی، کیونکہ اس حدیث کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی کریم ﷺ سے سنا اور روایت کیا ہے۔ لہذا ان تمام صحابہ رضی اللہ عنہم پر وہم اور غلطی کا حکم لگانا بعید بلکہ محال ہے۔^۶

② وہ صحیح احادیث جن کو اُمت نے تلقی بالقبول سے نوازا ہے، فقہاء کرام رضی اللہ عنہم اور محدثین عظام رضی اللہ عنہم سمیت تمام اہل علم نے ان کی صحت پر اتفاق کیا ہے۔ اب امت اسلامیہ میں سے کسی شخص کے لیے جائز نہیں وہ نئے قواعد و ضوابط گھڑے، تاکہ ان کے خلاف آنے والی صحیح احادیث نبویہ کو رد کیا جاسکے۔^۷

③ ائمہ فقہ کا کام ہے کہ وہ صحیح احادیث کی تشریح و تعبیر پیش کریں، کیونکہ ان کے اجتہادی قواعد و اصول قرآن و سنت مطہرہ دونوں سے ماخوذ ہیں۔ اس لیے ائمہ فقہ و حدیث کا متفقہ عقیدہ ہے کہ صحیح حدیث قرآن کے مخالف ہو ہی نہیں سکتی۔^۸ مزید برآں قرآن کریم کے اجمالات کو سنت نبوی ﷺ کے بغیر سمجھنا اور ان کی تفصیل کو پیش کرنا ناممکن ہے۔

④ سیدنا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی سے کہا تھا:

”تو بیوقوف ہے، کیا تو نے قرآن مجید میں پڑھا ہے کہ ظہر کی نماز چار رکعات ہیں؟ ظہر میں قراءت سری ہے، اسی طرح نمازوں کی تعداد، زکوٰۃ کی تفصیلات قرآن میں کہاں موجود ہیں؟“ پھر کہا: ”بے شک کتاب اللہ مجمل ہے اور سنت رسولؐ اس کی تفسیر کرتی ہے۔“^۹

⑤ ایک آدمی نے سیدنا مطرف بن عبد اللہ الشخیخ رضی اللہ عنہ سے کہا: ہمیں قرآن کے علاوہ کچھ بیان نہ کرو۔ اس کو مطرف رضی اللہ عنہ نے کہا: ”ہم قرآن کے بدلے میں کچھ بیان نہیں کرتے، مگر ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اس آدمی (یعنی نبی کریم ﷺ) کی سمجھ کے مطابق قرآن کو بیان کریں جو ہم سے زیادہ قرآن کو سمجھنے والا تھا۔“^{۱۰}

⑥ عورت کی دیت کے مسئلہ پر شیخ محمد الغزالی کا موقف

شیخ محمد الغزالی انتہائی جارحانہ انداز میں فرماتے ہیں:

وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل وهذه سواء فكرية وخلقية رفضها بعض الفقهاء والمحققون، فالدية في القرآن واحدة للرجل والمرأة والزعم بان دم المرأة اخص وحققها اهنون، زعم كاذب مخالف لظاهر الكتاب^{۱۱}

”محدثین کرام نے عورت کی دیت، مرد کی دیت کا نصف مقرر کی ہے اور یہ بد اخلاقی و گھٹیا سوچ ہے، جس کا فقہاء نے انکار کیا ہے۔“

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل: محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

قرآن میں مرد، عورت کی ایک ہی دیت مذکور ہے۔ عورت کے خون کو سستا اور اس کے حق کو ہلکا سمجھنا باطل اور ظاہر کتاب کے خلاف ہے۔“

شیخ کے مذکورہ موقف پر تبصرہ

تمام فقہاء رحمہم (محققین و غیر محققین) کا عورت کی دیت آدھی ہونے کے اس حکم پر اجماع ہے اور اس سلسلہ میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

○ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

”سلف و خلف اہل علم میں سے کوئی بھی اس حکم کا مخالف نہیں ہے اور سب کا اتفاق ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف حصہ ہے، جو کہ ۵۰ اونٹ بنتے ہیں۔ عورت کو قتل کرنے والا خواہ مرد ہو، عورت ہو یا ایک جماعت ہو ورنہ ان کی جانب سے دیت اختیار کر لینے کی صورت میں آدھی دیت ہی دینا ہوگی۔“^{۱۲}

البتہ زخموں کی دیت مرد اور عورت دونوں کی مساوی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

○ ابو بکر ابن منذر رحمہ اللہ (م ۷۳۳ھ) فرماتے ہیں:

”تمام فقہاء رحمہم کا اجماع ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا آدھا حصہ ہے۔“^{۱۳}

○ امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں:

”تمام اہل علم رحمہم کا اتفاق ہے کہ قتل خطا میں ۱۰۰ اونٹ دیت ہے جبکہ عورت کی دیت ۵۰ اونٹ ہے۔“

○ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۵ھ) نے بھی بات کی تائید کی ہے۔^{۱۴}

○ امام ابوالقاسم الخرقی رحمہ اللہ (م ۳۳۴ھ) فرماتے ہیں:

”آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد کی دیت کا آدھا حصہ ہے۔“^{۱۵}

○ شیخ ربیع مدخلی رحمہ اللہ، محمد الغزالیؒ کی مذکورہ کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فقہاء اُمت رحمہم اور محدثین کرام رحمہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمان عورت کی دیت مسلمان مرد کی دیت کا نصف حصہ ہے جبکہ شیخ الغزالیؒ اپنی لاعلمی میں اس متفق علیہ حکم کو فقط محدثین رحمہم کی جانب منسوب کر رہے ہیں، تاکہ ان پر جھوٹ اور مخالفت قرآن کی تہمت لگا سکیں لیکن اللہ تعالیٰ نے شیخ محمد کے عیوب کو کھول دیا ہے تاکہ عام مسلمان اس گمراہ کن موقف سے بچ سکیں۔“^{۱۶}

خبر واحد میں مخفی علت اور احترام انسانی کا فلسفہ

شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

”خبر واحد بسا اوقات صحیح سند ہونے کے باوجود کسی مخفی علت کی بناء پر ضعیف ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ کفار میں سے جو ہم سے لڑائی کرے گا، ہم بھی اس سے لڑائی لڑیں گے اور معاہدہ و ذمی کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ اس بنیاد پر لا یقتل مسلم فی کافر والی حدیث کو رد کر دیا جائے گا اگرچہ اس کی سند صحیح ہے، کیونکہ اس حدیث کا متن مخالف نص قرآنی ﴿النفوس بالنفس﴾ کی وجہ سے معلول ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ حنفی احترام انسانی کے زیادہ قریب ہے۔“

○ شیخ ربیع مدخلی رحمہ اللہ، شیخ الغزالیؒ کے مذکورہ قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”صحیح بات تو یہ ہے کہ شیخ الغزالیؒ، فقہاء کرام رحمہم اور محدثین عظام رحمہم کی جانب سے پیش کیے گئے ’علت و شذوذ‘ کے تصور کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور اپنے من پسند اصولوں کو ہی محدثین رحمہم و فقہاء رحمہم کے اصول قرار دیتے ہیں۔ مزید برآں شیخ موصوف میں اتنی علمی طاقت ہی

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل: محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

نہیں کہ وہ محدثین کرام رحمہم اللہ اور فقہائے عظام رحمہم اللہ کی قائم کردہ علت و شذوذ کی تعریفات کا عملی مثالوں پر انطباق کر سکیں۔“^{۱۷}

شاذ کی تعریف

شاذ کی متعدد تعریفات ہیں، جن میں سے بہترین تعریف امام شافعی رحمہم اللہ (م ۲۰۴ھ) کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ليس الشاذ من الحديث ان يروى الثقة مالا يروى غيره، انما الشاذ ان يروى الثقة حديثا يخالف ما روى الناس^{۱۸}

”شذوذ یہ نہیں ہے کہ ثقہ راوی ایسی حدیث روایت کرے جو اس کے غیر نے نقل نہیں کی ہے، بلکہ شذوذ یہ ہے کہ ثقہ راوی ایسی حدیث نقل کرے جو دیگر لوگوں کی نقل کردہ حدیث کے مخالف ہو۔“

معلول کی تعریف

حافظ ابن صلاح رحمہم اللہ (م ۶۴۳ھ) اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

”حدیث میں کوئی ایسا سبب پایا جائے جو اس کی صحت کو گدلا کر دے باوجود یکہ ظاہری طور پر وہ حدیث صحیح ہو۔“^{۱۹}

فقہاء رحمہم اللہ اور محدثین رحمہم اللہ کی بیان کردہ شاذ اور معلول حدیث کی تعریفات سے معلوم ہوا کہ اس میں ”صحیح احادیث کی قرآن سے مخالفت“ والا اصول کہیں مذکور نہیں ہے، جسے شیخ الغزالی نے اپنا رکھا ہے اور صحیح احادیث کے ساتھ مخالفت والا رویہ اپنائے ہوئے ہیں۔

احترام انسانیت اور عدل و مساوات

شیخ محمد الغزالی کا یہ کہنا کہ فقہ حنفی احترام انسانیت اور عدل و مساوات کے زیادہ قریب ہے۔ کیا اس عدل و مساوات کا یہ مطلب ہے کہ کفر و ایمان کو مساوی کر دیا جائے اور کافروں اور مومنوں کے درمیان فرق مٹا دیا جائے؟ جبکہ قرآن مجید مسلمانوں اور مجرموں کو برابر قرار نہیں دیتا: ﴿أَفَجَعَلَ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾^{۲۰}

درحقیقت کافر کی کوئی حرمت نہیں ہے اور جو معاہدہ اور ذمی کو محدود حرمت دی گئی ہے، وہ اس لئے ہے کہ اس نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے ذمہ میں داخل کر لیا ہے، لیکن کیا کسی ذمی کے مرجانے پر ہم اس کا جنازہ پڑھیں گے؟ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے؟ اور اس کے لئے استغفار کریں گے؟ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيكَ بِهِ سُلَيْمٌ﴾^{۲۱} اسی طرح ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^{۲۲}

حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کو بخاری (م ۲۵۶ھ)، ترمذی (م ۲۷۹ھ)، نسائی (م ۳۰۳ھ)، دارمی (م ۲۵۵ھ) اور عبد الرزاق رحمہم اللہ (م ۲۱۱ھ) نے روایت کیا ہے اور متعدد روایات اس کی شاہد موجود ہیں۔

۳) بدر کے کنوئیں پر مقتول مشرکین سے خطاب والی حدیث کے بارے میں شیخ کا موقف

شیخ محمد الغزالی فرماتے ہیں:

وَأَمَ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ، فُقِيهَةٌ مُحَدَّثَةٌ أَدِيبَةٌ، وَهِيَ وَاقِفَةٌ عِنْدَ نصوص القرآن، ترفض ادنى تجاوز لها، وعند ما سمعت أن النبي ﷺ وقف على حافة البئر التي دفن المشركون بها يناديهم بأسماءهم هم كان لها تعليق جدير بالتدبر^{۲۳}

”سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا ایک فقیہہ محدث اور نصوص قرآن سے باخبر خاتون تھیں اور قرآن پر ادنیٰ سا تجاوز بھی مسترد کر دیتیں۔ یہی وجہ ہے کہ

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل: محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

جب انہوں نے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ بدر میں قتل کئے گئے مشرکین کو کنوئیں کے پاس جا کر ان کے نام سے لے کر پکارا تو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کا انکار کر دیا کہ یہ غلط ہے، کیونکہ اللہ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾

شیخ کے مذکورہ موقف کا جائزہ

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی مانند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم بھی فقہ، حدیث، ادب اور نصوص قرآن سے بخوبی واقف تھے۔ بدر کے کنوئیں والی اس حدیث کو روایت کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے وہ صحابہ بھی ہیں، جو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے زیادہ فقیہ اور عالم تھے، ان میں سے سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی تھے جن کے متعلق نبی کریم ﷺ نے علم اور فقہ کی گواہی دی اور ان کو حبر الامة کا لقب عطا کیا۔^{۲۴} اسی طرح اس حدیث کے راویوں میں سے فقہاء و محدثین صحابہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ، ابو طلحہ رضی اللہ عنہ، ابن عمر رضی اللہ عنہ اور انس رضی اللہ عنہ بھی ہیں، جو سب کے سب کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے متبع اور جاننے والے تھے۔ اگر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو معلوم ہو جاتا کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی شریک ہیں، تو وہ ہرگز اس کی مخالفت نہ کرتیں۔

○ شیخ ربیع مدخلی رحمہ اللہ، شیخ الغزالی رحمہ اللہ کے مذکورہ موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”صحیح بات تو یہ ہے کہ مذکورہ روایت دفاع کی محتاج ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ نبی کریم ﷺ کا معجزہ تھا، ان مردوں کو اللہ تعالیٰ نے نبی کریم ﷺ کا کلام سنا دیا تھا۔ لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا معارضہ ناقابل قبول ہے۔“^{۲۵}

○ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمہ اللہ، شیخ الغزالی رحمہ اللہ کے مذکورہ موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”شیخ الغزالیؒ گویا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر یہ اعتراض کر رہے ہیں کہ وہ سنت نبوی ﷺ کا احترام نہیں کرتی تھیں۔ جمہور اہل علم و فقہاء رحمہم کا یہی موقف ہے کہ مذکورہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ حکم انہی کے ساتھ خاص ہے۔“^{۲۶}

الفاظ قرآن پر مطلع ہونا اور محدثین کرام کا عجز؟

○ شیخ الغزالیؒ محدثین کرام رحمہم کے بارے میں نازیبا کلمات کہتے ہوئے لکھتے ہیں:

وکل ما نحرض عليه نحن شد الانتباه إلى الفاظ القرآن ومعانيه، فجملة غفيرة من أهل الحديث محجوبون عنها مستغرقون في شئون أخرى تعجزهم عن تشرب الوحي^{۲۷}

”ہمارا انتہائی مقصود الفاظ قرآن اور اس کے معانی پر مطلع ہونا ہے، جبکہ محدثین ایک ایک جملہ سے محروم ہیں اور دیگر کاموں میں مصروف ہیں جس کی وجہ سے وہ حجتی کا مشروب پینے سے عاجز ہیں۔“

شیخ محمد الغزالیؒ کی یہ بات درست ہے کہ قرآن کے معانی و الفاظ کا اہتمام کرنا عظیم الشان عمل ہے، لیکن موصوف یہ کیوں بھول رہے ہیں کہ قرآن نے ہی سنت پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ کیا قرآن مجید نے سنت کو مضبوطی سے تھامنے کا حکم نہیں دیا؟

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^{۲۸}

ہم شیخ موصوف کے خدمت میں ادباً عرض کریں گے کہ کیا شیخ قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ نہیں پڑھتے:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^{۲۹}

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

اتباع حدیث کے وجوب کے شرعی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل بھی اس کے مؤید ہیں کیونکہ قرآن مجید کی متعدد آیات ایسی ہیں، جن کو سنت کے بغیر سمجھنا ممکن ہی نہیں۔

شیخ موصوف کے کلام ”محدثین دیگر کاموں میں مصروف ہیں جس کی وجہ سے وہ وحی کا مشروب پینے سے عاجز ہیں“ کے حوالے سے عرض ہے کہ اہل حدیث اگر دیگر کاموں میں مصروف ہیں تو کیا آپ کی رائے میں وہ لہو و لعب میں پڑے ہوئے ہیں؟ یا فلسفہ اور منطق کو تھامے ہوئے ہیں؟ نہیں! الحمد للہ اہل حدیث کی جماعت ہی ایسی جماعت ہے جو فہم قرآن و سنت میں سب پر ممتاز ہیں اور حدیث و سنت کا ہر دم دفاع کر رہی ہے، نیز اسے بحفاظت اگلی نسلوں تک پہنچا رہی ہے۔

ہمارا شیخ سے سوال ہے کہ کیا محدثین کرام رحمہم اللہ نے ان روایات کو (جو بزعم شیخ قرآن کے ظاہر کے خلاف ہیں) نقل کر کے اسلام کے حق میں کوئی جرم اور گناہ کر لیا ہے؟ جس وجہ سے شیخ موصوف محدثین کرام رحمہم اللہ پر تنقید فرما رہے ہیں۔

۴) ملک الموت کی آنکھ پھوڑنے والی حدیث کے بارے میں شیخ کا موقف

شیخ محمد الغزالی کہتے ہیں:

”میں الجزائر میں تھا کہ ایک طالب علم نے مجھ سے سوال کیا کہ کیا یہ حدیث صحیح ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ملک الموت ان کی روح کو قبض کرنے کے لئے آئے تو انھوں نے ملک الموت کی آنکھ پھوڑ دی تھی؟ میں نے (دل میں الجھن محسوس کرتے ہوئے) اس طالب علم کو جواب دیا: کہ اس حدیث کا کیا فائدہ؟ نہ تو اس حدیث سے عقیدے کا کوئی مسئلہ ماخوذ ہے اور نہ ہی یہ حدیث کسی عمل کے ساتھ مربوط ہے، جبکہ امت اسلامیہ کی صورتحال آج یہ ہے کہ مشکلات و الجھنوں میں پھنسی ہوئی ہے۔“^{۲۰}

شیخ موصوف مذکورہ حدیث کی صحت کے بارے میں اپنے ’ارشادات‘ یوں پیش کرتے ہیں:

”یہ حدیث سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، جن کی صحت میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے اور میں اپنے دل میں سوچتا ہوں کہ کیا واقعی یہ حدیث صحیح ہے؟ لیکن اس کا متن شک پیدا کر رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام موت کو ناپسند کر رہے تھے اور اپنی زندگی مکمل ہو جانے کے باوجود اللہ کی ملاقات سے گریز کر رہے تھے، حالانکہ اللہ کے نیک بندوں سے یہ عمل واقع ہونا بعید از قیاس ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: «من أحب لقاء الله أحب لقاء الله» لہذا انبیاء کرام سے یہ کیسے ممکن ہے؟ خصوصاً جبکہ موسیٰ علیہ السلام اولوالعزم نبیوں میں سے تھے؟ میری عقل اس بات کو تسلیم کرنے سے انکاری ہے کہ ایسا کوئی واقعہ ہوا ہو؟ شاید اس حدیث کا متن معلول ہے۔“^{۲۱}

مذکورہ موقف پر تبصرہ

⑤ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمہم اللہ، شیخ موصوف کے مذکورہ موقف پر برہمی سے تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”شیخ الغزالی کا طالب علم کو مذکورہ انداز سے جواب دینا کیا استخفاف حدیث کے دائرہ میں نہیں آتا ہے؟ پھر یہ کہنا کہ ”یہ حدیث نہ تو کسی عقیدہ کے مسئلہ کے ساتھ متصل ہے اور نہ ہی کسی عمل سے مرتبط ہے“ کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین اور حدیث نبوی کا استخفاف نہیں! حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو کوئی بات بھی وحی الہی کے بغیر نہیں کرتے تھے۔ شیخ موصوف سے ہمارا سوال یہ ہے کہ وہ اس اسرائیلی شخص کے ساتھ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے قصہ پر کیا موقف رکھتے ہیں، جس کو موسیٰ علیہ السلام نے گھونسا مار کر ہلاک کر دیا تھا؟ موصوف کا مذکورہ انداز کلام قرآن مجید کے متعدد قصوں کے استخفاف کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میرے نزدیک شیخ کا موقف بذات خود ایسا ہے کہ جس سے نہ کسی عقیدے کا مسئلہ ماخوذ ہوتا ہے اور نہ ہی کسی عمل کے ساتھ مرتبط ہے۔ احادیث کے متعدد فوائد ہیں جن میں سے ایک فائدہ ایمان کی آزمائش بھی ہے کیونکہ متیقن ایمان بالغیب رکھتے ہیں۔“^{۲۲}

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

اگر اس قصہ سے کوئی مسئلہ مستنبط نہیں ہوتا، تو پھر اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام اور چیونٹی کا قصہ کیوں ذکر کیا ہے؟ نیز یوسف علیہ السلام کا طویل قصہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ تھا، کیونکہ (شیخ موصوف کے اپنے موقف کے مطابق) اس سے بھی کوئی مسئلہ مستنبط نہیں ہوتا۔ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ شیخ کے تلامذہ شکوک و شبہات سے بچ جائیں گے اور مستشرقین ان کے موقف کو لے کر قرآن اور سنت دونوں پر اپنے شکوک و شبہات کو تقویت نہیں دیں گے؟

○ شیخ ربیع مدخلی رحمہ اللہ، شیخ الغزالیؒ کے مذکورہ موقف کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ملک الموت کے ساتھ مذکورہ واقعہ پیش آنا قرآن اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اس پر ایمان لانا اور اس میں شک کرنے سے بچنا ضروری اور واجب ہے۔ اس قصہ میں شک کرنے سے دیگر متعدد قصوں میں بھی شک کرنا لازم آئے گا، جس سے انسان دائرہ اسلام سے خارج ہو جائے گا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیخ موصوف اپنے دل میں الجھن محسوس کرتے ہیں اور ان کی عدالت کے سلسلہ میں شک کا شکار ہیں۔ شیخ سے ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا یہ الجھن نبی کریم ﷺ کی حدیث سے پیدا ہوئی ہے یا اس حدیث کے راوی امام الاثمۃ فی الحدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے؟ نیز براہ کرام ہمیں یہ بھی بتائیں کہ وہ کون سے صحابہ رضی اللہ عنہم، ائمہ اربعہ اور فقہاء و محدثین رحمہم اللہ ہیں، جنہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی صحت میں اختلاف کیا ہے؟“ ۳۳

○ شیخ ربیع مدخلی رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

”مذکورہ حدیث سنداً و متناً صحیح ثابت ہے، بلکہ صحت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہے، کیونکہ اس حدیث کو بخاری و مسلم دونوں نے بالاتفاق روایت کیا ہے۔ کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام یا کسی دوسرے شخص کا موت کو ناپسند کرنا درجہ نبوت کے منافی ہے؟ جس نے شیخ کے دل میں شک پیدا کر دیا۔ اگر اس قصہ نے شک پیدا کیا ہے، تو پھر اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان سے متعلق موصوف کا کیا موقف ہے:

﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِیِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ ۳۴

کیونکہ جس ’عقلی علت‘ کی بنیاد پر وہ مذکورہ قصہ کو رد کر رہے ہیں، وہی ’علت‘ اس آیت میں بھی موجود ہے۔ دراصل شیخ موصوف نے یہاں محدثین رحمہم اللہ کے فہم پر زہر بیلاتیر چھوڑا ہے کہ محدثین سطحی فکر کے مالک ہوتے ہیں اور احادیث کی مخفی علتوں سے ناواقف ہوتے ہیں، لیکن مذکورہ دلائل سے واضح ہو جاتا ہے کہ سطحی فکر کا مالک کون ہے؟“ ۳۵

○ شیخ الغزالیؒ اپنی مذکورہ کے کلام کے بعد رقم طراز ہیں:

والعلة يبصرها المحققون و تخفى على اصحاب الفكر السطحي ۳۶

”مخفی علت کو محققین پہچان لیتے ہیں جبکہ سطحی فکر کے لوگوں پر وہ مخفی رہتی ہے۔“

○ شیخ ربیع مدخلی رحمہ اللہ موصوف کی مذکورہ عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ہمارا شیخ موصوف سے سوال یہ ہے کہ وہ مخفی علت کونسی ہے؟ اور اس کو پہچاننے والے محققین کون لوگ ہیں؟ اور سطحی سوچ رکھنے والے کون لوگ ہیں؟ جن پر یہ علل مخفی رہ جاتی ہیں۔ اس کا جواب غالباً یہی ہے کہ شیخ کے ہاں سطحی فکر کے حامل لوگ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) اور امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) وغیرہ جیسے فقہائے محدثین اور ائمہ کرام رحمہم اللہ ہیں، جنہوں نے اپنی پوری زندگی خدمت حدیث میں وقف کر دی۔ شیخ ان کو سطحی لوگ اس لئے کہہ رہے ہیں، کیوں کہ انہوں نے اس حدیث کو رد کرنے والوں کو طعنه قرار دیا ہے۔“ ۳۷

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

⑤ شیخ محمد الغزالیؒ کا ایک اور حدیث نبوی ﷺ پر اعتراض

شیخ موصوف فرماتے ہیں:

”ہمیں اس روایت پر بھی تعجب ہے، جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص پر نبی کریم ﷺ کی باندی ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ زنا کرنے کی تہمت لگائی، تو نبی کریم ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا کہ وہ اس متہم شخص کو قتل کر دیں۔ جب علی رضی اللہ عنہ گئے تو دیکھا کہ وہ شخص تو مقطوع الذکر ہے، لہذا علی رضی اللہ عنہ واپس آ گئے اور اس کو قتل نہ کیا۔ شیخ کہتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ کسی شخص پر تہمت کی تحقیق کئے بغیر اس پر حد نافذ کر دی جائے اور اس کو دفاع کا حق بھی نہ دیا جائے۔“ ۳۸

مذکورہ حدیث پر شیخ کے ارشادات کا جائزہ

مذکورہ حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) ۳۹ اور احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) ۴۰ وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔

⑥ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

لیس فی إسنادہ من يتعلق عليه ۴۱

”اس حدیث کی اسناد میں کوئی راوی بھی ایسا نہیں ہے جس پر جرح کی جائے۔“

⑦ اس حدیث پر وارد اشکال کا جواب دیتے ہوئے امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

”نبی کریم ﷺ نے حقیقتاً اس کو قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ آپ کا مقصود اس کو ڈرانا دھمکانا تھا، تاکہ وہ دوبارہ ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے پاس نہ آئے۔ جس طرح حضرت سلیمان علیہ السلام نے دو عورتوں کے درمیان بچے کے جھگڑے کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ چھری لاؤ! میں اس بچے کو آدھا آدھا کر دیتا ہوں۔ اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام نے حقیقت کلام کو مراد نہیں لیا تھا۔“ ۴۲

⑧ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمہ اللہ اس حدیث پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس حدیث کا نہایت واضح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی اس گستاخی اور جرأت پر اس کو تعزیراً قتل کرنے کا حکم دیا تھا اور تعزیراً قتل کرنا مصلحت کے تحت ہوتا ہے، حد کا نفاذ نہیں۔ کیونکہ اس شخص کا ماریہ قبطیہ کے پاس آنے جانے کا تذکرہ لوگوں میں عام ہو چکا تھا اور وہی شخص نبی کریم ﷺ کے گھر کے متعلق بری کلام کا سبب بنا تھا۔ جب حقیقت حال واضح ہو گئی کہ وہ شخص مقطوع الذکر ہے، تو معاملہ ختم ہو گیا ہے۔“ ۴۳

⑨ حدیث «نہی رسول اللہ ﷺ عن النعی» کے بارے میں شیخ الغزالیؒ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ لکھتے ہیں:

”عقل سلیم اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ فوتگی کا اعلان کرنا حرام ہے۔ بعض طلبہ نے اس سلسلے میں مجھ سے سوال کیا، تو میں نے جواب دیا کہ اس اعلان سے مراد وہ اعلان ہے، جس میں تفاخر ہو۔ فقط اعلان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ طلاب نے سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ میں موجود حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت پیش کی کہ سیدنا حذیفہ رضی اللہ عنہ نے بوقت وفات فرمایا تھا کہ: میری موت کا اعلان نہ کرنا، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ وہی اعلان بن جائے جس سے نبی کریم ﷺ نے منع کیا تھا۔“ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد شیخ الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ: ”آج کل نو جوانوں کے درمیان متعدد ایسی احادیث گردش کر رہی ہیں، جن کی اسانید تو صحیح ہیں، مگر ان کا متن ناقابل قبول ہے۔“

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

مذکورہ حدیث کے بارے میں شیخ کے موقف کا تجزیہ

موت کا اعلان کرنے سے متعلق دو طرح کی احادیث منقول ہیں، جن میں کچھ نبی پر دلالت کرتی ہیں، جیسا کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گزری اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی جامع ترمذی میں نبی والی روایت منقول ہے، جبکہ بعض احادیث جواز پر دلالت کرتی ہیں، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صحیحین میں روایت موجود ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت نجاشی رضی اللہ عنہ کی موت کی خبر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خود دی تھی۔^{۴۴}

○ امام شاطبی رحمہ اللہ (م ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

”ان احادیث کے درمیان بہترین تطبیق یہی ہے کہ جب موت کی خبر کے ساتھ مفاخر و محاسن بیان کئے جائیں اور ساتھ ساتھ جزع و فزع بھی ہو، تو موت کی خبر دینا اور اعلان کرنا مکروہ ہے اور اگر فقط اعلان مقصود ہو اور اس کی نماز جنازہ وغیرہ کا وقت بتانا مقصود ہو، تو اعلان کرنے میں کوئی حرج نہیں۔“^{۴۵}

باقی رہا کہ شیخ کا یہ کہنا کہ ”آج کل نوجوانوں کے درمیان متعدد ایسی احادیث گردش کر رہی ہیں جن کی سند تو صحیح ہے، مگر متن ناقابل قبول ہے“ درست نہیں، کیونکہ جب کسی حدیث کی سند صحیح ثابت ہو جائے، تو اس کے متن کو ضعیف قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ متعارض متون میں تطبیق و جمع کی شکل نکالی جاتی ہے۔ متعدد صحیح احادیث ایسی موجود ہیں جن کے متون آپس میں باہم متعارض ہیں۔ حتیٰ کہ متعدد قرآنی آیات بھی بسا اوقات باہم متعارض نظر آتی ہیں، لیکن اہل علم نے ان کے درمیان بہترین جمع کی شکل پیش کی ہے۔ صاحب اضواء البیان شیخ محمد امین الشنقیطی رحمہ اللہ (م ۱۳۹۳ھ) نے ایک مستقل کتاب دفع ایہام الاضطراب عن آیات القرآن پر لکھی ہے، جس میں انہوں نے قرآنی آیات کے ظاہری تعارض کو دور فرمایا ہے۔

متعارض احادیث جمع کرنے کے سلسلے میں اہل علم نے بھی متعدد کتب تصنیف کی ہیں، جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ (م ۳۲۱ھ) کی کتاب ’مشکل الآثار‘ کا یہی موضوع ہے۔ ان سے قبل اس موضوع پر امام طبری رحمہ اللہ (م ۳۱۰ھ) نے قلم اٹھایا اور ایک کتاب الجمع بین الأحادیث التي ظاہرها التعارض کے نام سے لکھی۔

④ مسئلہ رضاعت کے بارے میں شیخ محمد الغزالی کا موقف

شیخ محمد الغزالی فرماتے ہیں:

”امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث نقل کی ہے، جس میں مذکور ہے کہ قرآن مجید میں رضاعت کے ثبوت کے لئے دس گھونٹوں کا تذکرہ موجود تھا۔ پھر ان دس گھونٹوں کو پانچ گھونٹوں کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا۔ نبی کریم ﷺ وفات پا گئے، لیکن یہ (دس گھونٹوں والی) آیت ابھی تک تلاوت کی جاتی تھی۔ اس حدیث کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) فرماتے ہیں کہ اب اس پر عمل نہیں ہے۔“

اس حدیث پر امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کے تبصرہ کو نقل کرنے کے بعد شیخ الغزالی لکھتے ہیں:

”ہم کئی بار یہ تاکید کر چکے ہیں کہ اخبار احاد کو یہ حق حاصل نہیں ہے، کہ وہ محفوظ کتاب اور سنت رسول سے متعارض ہوں اور دین میں وہم اور شک ڈالیں تو انہیں قبول کر لیا جائے۔“ (حوالہ)

مذکورہ موقف کا جائزہ

مذکورہ حدیث کو امام مسلم (م ۲۶۱ھ)، مالک (۱۷۹ھ)، ابوداؤد (م ۲۵۵ھ)، ترمذی (۲۷۹ھ) اور امام نسائی رحمہ اللہ (م ۳۰۳ھ) نے روایت کیا ہے۔ کیا یہ حدیث کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے خلاف ہے؟ ہماری سمجھ سے بالا ہے۔ اگر تو شیخ کا مقصود یہ ہے کہ قرآن کی آیت کریمہ: ﴿وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾^{۱۶} میں رضعات (گھونٹوں) کی تعداد عمومی طور پر بغیر کسی تعین کے بیان کی گئی ہے، تو اس کا سادہ جواب یہ ہے کہ آیت قرآنی مجمل ہے اور اس حدیث نے اس اجمال کی وضاحت کر دی ہے کہ وہ کم از کم پانچ رضعات ہیں جن سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اور اگر شیخ کا مقصود یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے فوت ہو جانے کے باوجود اس آیت کی تلاوت کی جا رہی تھی، تو بھی اس میں اشکال والی کوئی بات نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس دس رضعات والی آیت کا نسخ نبی کریم ﷺ کی زندگی کے آخری لمحات میں ہوا ہو اور کچھ صحابہ کرام رضاعی بن گئے ہوں، لیکن جب ان صحابہ کرام رضاعی بن گئے ہوں تو اس آیت کے منسوخ ہونے کا علم ہو گیا تو انہوں نے اس کی تلاوت کرنا ترک کر دی۔

یہ بات یاد رہے کہ جس طرح کوئی آیت نازل ہونے کے فوراً بعد لوگوں میں نہیں پھیلتی بلکہ تدریجاً لوگوں تک پہنچتی تھی، اسی طرح جب کوئی آیت منسوخ ہو جاتی ہے تو اس کا علم بھی بالتدریج ہی تمام لوگوں تک منتقل ہوتا تھا۔

رہا امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کا یہ قول کہ ”لیس علی هذا العمل“ یہ صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انہوں نے حدیث کا انکار کر دیا ہے، جیسا کہ شیخ الغزالی نے تبصرہ کیا ہے کہ: ”ورفض الحديث، کیونکہ حدیث کا غیر معمول بہ ہونا اور شے ہے اور اس کا انکار ایک دوسری شے ہے، جیسا کہ اس کی مفصل بحث دوسرے باب میں گذر چکی ہے۔ ہم مزید یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کا کہنا کہ یہ روایت ’غیر معمول بہا‘ ہے، تو یہ فقط ان کی ذاتی رائے ہے، جس میں وہ منفرد بھی نہیں ہیں، بلکہ پانچ رضعات سے حرمت کے ثبوت پر امام مالک رحمہ اللہ (۱۷۹ھ) کے ساتھ متعدد صحابہ کرام رضاعی بن گئے، مثلاً سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ، عائشہ رضی اللہ عنہا، ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور علماء کرام کی ایک جماعت نے بھی موافقت کی ہے۔

۸ جنوں کے وجود کے انکار کے بارے میں شیخ کا موقف

شیخ محمد الغزالی جنوں کے قائل علماء پر طنز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کیا جنات کو صرف مسلمانوں پر ہی سوار ہونے کی تربیت دی گئی ہے۔ جرمن، جاپانی اور امریکی حضرات پر جن سوار کیوں نہیں ہوتے؟ مسلمانوں کی جانب سے اس قسم کے اوہام کا عام ہو جانا، شہرت اسلام کو بدنام کرنے کا باعث بن رہا ہے۔ جب مختلف جرائد نے شیخ ابن باز رحمہ اللہ کی جانب سے ایک دیہاتی کے جسم سے بوزی جن نکالا اور پھر اس جن کے مسلمان ہونے کا واقعہ نقل کیا، تو میں قراء کے چہروں پر دین اور علم کے درمیان لمبی مسافت دیکھ رہا تھا۔“^{۱۷}

شیخ کے مذکورہ موقف کا جائزہ

۵ انسان کے جسم میں جن داخل ہو جانے کے بارے میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) فرماتے ہیں:

”تمام علماء اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ جن، انسان کے جسم میں داخل ہو جاتے ہیں اور مسلمانوں میں سے کوئی شخص بھی اس حقیقت کا منکر نہیں ہو سکتا۔ جو شخص اس حقیقت کا انکار کرتا ہے تو گویا کہ وہ شخص شریعت اسلامیہ ہی کو جھٹلا رہا ہے۔ ادلہ شرعیہ میں سے ایک

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

بھی دلیل اس حقیقت کے منافی ثابت نہیں ہے۔“ ۴۸

◎ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمہ اللہ شیخ الغزالی کے اس موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”تجرب کی بات تو یہ ہے کہ استاذ عبدالحلیم عولیس بھی الشرق الأوسط اخبار میں شیخ الغزالی کے اس نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ استاذ عبدالحلیم اپنی کلام کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ جمہور مسلمانوں کا یہی مذہب ہے کہ جن، جسم انسانی میں داخل نہیں ہو سکتے۔ میں کہتا ہوں کہ جمہور مسلمانوں سے شیخ کی کیا مراد ہے؟ یہ بات میری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر شخص اپنے موقف اور نظریے کو پیش کرنے کے بعد یہی کہتا ہے کہ یہ جمہور مسلمانوں کی رائے ہیں۔ جو شخص بھی اس موقف کو جمہور مسلمانوں کا موقف قرار دیتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ کسی ایک ہی کتاب کا نام بتا دے جس میں صراحت ہو کہ یہ موقف جمہور مسلمانوں کا ہے۔ میری رائے میں اس موقف کے حاملین اس قسم کے دعوے کر کے علمی خیانت کا ثبوت دیتے ہیں۔ شیخ موصوف نے اپنے اس منفرد موقف کی تائید میں کتاب وسنت حتیٰ کہ عقل سے بھی ایک دلیل تک پیش نہیں کی۔ شیخ کے ذکر کردہ موقف سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ سے بالکل ناواقف اور لاعلم ہیں۔“ ۴۹

علماء کا اصول ہے: ”عدم العلم بالشیء لیس علما بالعدم“ یعنی کسی شے کا علم نہ ہونا، اس شے کے عدم کے علم پر دلالت نہیں کرتا، کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شے واقع ہو جاتی ہے، لیکن بعض لوگوں کو اس کا علم نہیں ہو پاتا۔ متعدد اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن کو علم ثابت نہیں کیا جاسکتا، مگر حقیقت حال ان کا وجود ہوتا ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص یہ طاقت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اپنے علم یا عقل کی بنیاد پر جنوں کا وجود ثابت کر سکے؟

جنوں کے وجود پر موجود علمی و عقلی دلائل کا رد کرنا تو ممکن ہے، لیکن قرآن و حدیث سے جنوں کا وجود، اوصاف اور ہیئت ثابتہ کا انکار کرنا ممکن نہیں۔ ہم متعدد ایسے لوگوں کو جانتے ہیں جنہوں نے جنوں کے ساتھ کلام کی یا جن ان کے ساتھ ہم کلام ہوئے ہیں، نیز جنوں کے متاثر بے شمار لوگوں کو بھی جانتے ہیں۔

◎ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ)، ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ (م ۲۴۵ھ) اور دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ھ) وغیرہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث نقل کی ہے کہ

”آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک لڑکا لایا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دم کیا اور اس کو مارا تو اس کے اندر سے ایک جن نکلا۔“ ۵۰

◎ اسی طرح ایک عورت کا قصہ معروف ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک لڑکے کو لے کر آئی اور بتلایا کہ یہ لڑکا دن میں کئی مرتبہ بے ہوش ہو جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکے کو اپنے سامنے بٹھایا اور اس کے منہ میں پھونک مار کر کہا: ”اے اللہ کے دشمن نکل جا۔ میں اللہ کا رسول بول رہا ہوں ہوں۔ تھوڑی ہی دیر میں وہ لڑکا ایسے ہو گیا، جیسے کبھی بیمار ہی نہ ہوا تھا۔“ ۵۱

◎ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمہ اللہ شیخ موصوف کے موقف پر مزید تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”ہمیشہ سے لوگ اس طرح کے واقعات و قصص بیان کرتے رہے ہیں کہ وہ جنوں سے متاثر ہیں۔ یہ موضوع اگرچہ بہت طویل ہے، مگر ہمارے خیال میں موضوع کی مناسبت سے چند واقعات کو یہاں ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے مجموع الفتاویٰ میں جنوں کو مارنے اور جنوں کی چیخ و پکار کے متعدد واقعات ذکر کئے ہیں، جو لوگوں کی ایک بڑی تعداد میں وقوع پذیر ہوئے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) جیسے عالم دین نے ان واقعات کو لوگوں کی بڑی تعداد کی موجودگی میں اپنی آنکھوں سے دیکھا اور وہ ان قصص و واقعات کے چشم دید گواہ ہیں۔“ ۵۲

اب ان واقعات کو کیسے خیالات و اوہام قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور کیا شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) کو اس سلسلے میں جھوٹا

قرار دیا جائے گا؟

○ شیخ محمود عبداللہ نے اپنی کتاب الاخوان المسلمون أحداث ضعف التاريخ میں شیخ حسن البناؒ (م ۱۳۶۸ھ) کے حوالے سے ایک قصہ نقل کیا ہے کہ

”وہ کسی شہر میں گئے اور ان کے حامیوں اور متبعین نے ان کا بھرپور انداز میں استقبال کیا، لیکن متبعین اور حامیوں میں سے ایک شخص کچھ دور پریشان حالت میں کھڑا تھا۔ شیخ حسن البناؒ (م ۱۳۶۸ھ) اس شخص کے پاس گئے اور حقیقت حال پوچھی۔ اس نے کہا کہ میری بیوی کو کبھی کبھی دورہ پڑ جاتا ہے۔ آج آپ کی آمد کے موقع پر بھی اس کے ساتھ یہی ہوا ہے۔ وہ اس دورے کی حالت میں ہمیں مارتی پیٹتی اور بلند آوازیں نکالتی اور چیخ و پکار کرتی ہے۔ شیخ حسن البناؒ (م ۱۳۶۸ھ) نے اس آدمی کو کہا کہ ہمیں اپنے گھر لے چلو۔ جب وہ اس کے گھر کے پاس پہنچ گئے تو کہا کہ اندر جاؤ اور اپنی بیوی کو باپردہ ہو جانے کا حکم دو، پھر ہمیں اندر بلا لینا۔ اس شخص نے ایسے ہی کیا۔ شیخ حسن البناؒ (م ۱۳۶۸ھ) اندر داخل ہو گئے اور اس عورت کو دم کیا۔ وہ عورت سختی سے ہاتھ پاؤں مار رہی تھی۔ لوگوں نے اس کو مضبوطی سے پکڑے رکھا، لیکن اس کے ہاتھ پاؤں مارنے کی وجہ سے اس کے اوپر اوڑھی گئی چادر پھٹ گئی اور اس کے پاؤں اور پنڈلیوں کا کچھ حصہ ننگا ہو گیا تو عورت کہنے لگی: یہ حسن البنا ہیں، جو مسلمانوں کے امام ہیں، لیکن عورتوں کا ستر دیکھ رہے ہیں، حالانکہ وہ شیخ حسن البناؒ (م ۱۳۶۸ھ) کو بالکل نہیں جانتی تھی۔ شیخ نے اپنا چہرہ پھیر لیا اور اپنا دم جاری رکھا۔ جب عورت کی پنڈلی ننگی ہوتی، شیخ اس کو ڈھانپ دینے کا حکم دیتے اور مسلسل قرآنی آیات پڑھتے جاتے۔ حتیٰ کہ اس عورت سے جن بھاگ نکلا اور وہ صحیح سلامت ہو کر اٹھ کر بیٹھ گئی اور حیرت و استعجاب سے دائیں بائیں دیکھتے ہوئے کہنے لگی کہ مجھے یہاں کون لایا ہے؟ اور میرے ارد گرد یہ لوگ کیوں جمع ہیں؟“ ۵۳

مذکورہ واقعات تو فقط ایک مثال ہیں، ورنہ اس معاملہ پر عینی شاہدین کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ یہ مسئلہ بیان کا محتاج ہی نہیں ہے۔ تعجب اس امر پر ہے کہ شیخ محمد الغزالی جو ظاہر قرآن کے خلاف آنے کی بنیاد پر صحیح احادیث کو رد کر دیتے ہیں، انہوں نے قرآن کے اس ظاہر سے نظر پھیر لی ہے، جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ ۵۴

کیا یہ آیت جنوں کے وجود اور اس کے انسانی جسم میں داخل ہونے پر نص صریح نہیں ہے۔

○ نبی کریم ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» ۵۵

○ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ ہڈیاں، گوہر اور لید وغیرہ جنوں کی خوراک ہے۔ ۵۶

○ ایک رات نبی کریم ﷺ نے ایک جن کو پکڑ لیا، لیکن بعد میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا کی وجہ سے چھوڑ دیا اور فرمایا:

«لولا دعوة أخى سليمان لأصبح موثقا يلعب به صبيان أهل المدينة» ۵۷

”اگر میرے بھائی سلیمان علیہ السلام کی دعا نہ ہوتی تو صبح تک بندھا رہتا اور اہل مدینہ کے بچے اس کے ساتھ کھیلتے۔“

○ اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ پیش آنے والا قصہ مشہور ہے کہ شیطان انسانی شکل میں چور بن کر روز آتا اور

مال غنیمت کرتا تھا۔ ۵۸

وجود جن اور وجود شیطان کا تعلق امور غیبیہ سے ہے، لہذا جنوں کا مشاہدہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کا انکار درست نہیں۔ فلسفہ بمعرب سے مرعوب متعدد دیندار لوگوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اس طرح کے امور غیبیہ سے متعلق مسائل میں شکوک و شبہات اور تردد کا شکار ہو جاتے

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

ہیں اور اپنی طرف سے ان کی من گھڑت تاویل کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ حساب و کتاب، جنت و جہنم اور عذاب قبر کی بھی تاویل کرتے ہیں اور باطنیہ و فلاسفہ کی مانند ان امور غیبیہ کو اوہام و خرافات قرار دیتے ہیں۔ اس جیسے امور میں تاویل کا دروازہ کھولنا نعوذ باللہ من ذلك ارتداد کبریٰ ہے۔

باقی رہا شیخ موصوف کا یہ کہنا کہ ”جاپانیوں، روسیوں اور امریکیوں وغیرہ کو جن کیوں نہیں لگتے“، غیر درست ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ان پر بھی جن حملہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان ممالک میں کثیر تعداد میں دماغی اور نفسیاتی مریض ہسپتالوں میں موجود ہیں۔ چونکہ وہ لوگ جنوں کے وجود کے سرے سے ہی منکر ہیں، اس لئے وہ جنوں کے حملوں کے بالاولیٰ منکر ہیں۔ وہ جنوں کے لمس کو مختلف دماغی اور نفسیاتی امراض جیسے تشنج وغیرہ کا نام دیتے ہیں۔ امرواقع میں ایسا کوئی ثبوت نہیں ہے، جس سے معلوم ہو کہ ان لوگوں پر جن حملہ نہیں کرتے ہیں۔

◎ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمۃ اللہ علیہ اپنا ذاتی مشاہدہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ایک دفعہ ہم امریکہ گئے اور وہاں پر موجود پڑھنے والے سعودی طلبہ کی ایک کثیر تعداد نے بتایا کہ یہاں ہمارے پاس ایک شخص کو جن لگ گئے تھے، جو اس مریض شخص کی زبان سے کلام بھی کرتے تھے۔ لہذا اس شخص کا علاج کرانے کے لیے اس کو امریکہ سے سعودی عرب منتقل کر دیا گیا ہے، تاکہ وہاں پر مشائخ و علماء وغیرہ سے اس کا علاج کروایا جاسکے۔“ ۵۹

شیخ غزالی کے افکار کا ایک اور ناحیہ سے جائزہ

محمد الغزالیؒ کے بارے میں اس فصل کی ابتداء میں شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ تبصرہ گذر چکا ہے کہ شیخ الغزالیؒ کی کتاب السنۃ النبویۃ بین اہل الفقه و اہل الحدیث میں ان کی مراد اہل فقہ یا اہل الحدیث سے کیا ہے؟ اس بارے میں ان کی مختلف عبارات میں خود تضاد اور تناقض ہے۔ ان کی عام کتب اور کتاب ہذا کے بالبصیرت جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ان کے فکر سے کسی محترم فقیہ یا مکرم محدث کو اختلاف ہو جائے تو وہ اسے بے بصیرتی کے حاملین کے معنی میں لے کر اہل حدیث کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر ان کے فکر کی کسی بدعتی یا شاذ رائے کے حامل شخص کے قول سے تائید ہوتی ہو تو اسے وہ اہل فقہ کہہ کر اسے اہل تدبر میں شمار کرتے ہیں، خواہ اس فکر کے خلاف (دونوں صورتوں میں) تمام فقہائے کرام کا اجماع ہی کیوں نہ ہو۔ گویا موصوف کا کوئی مذہب نہیں، نہ وہ محدثین عظام رحمۃ اللہ علیہم کے مؤید ہیں اور نہ ہی فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم کے زمرے میں خود کو شامل کرنا چاہتے ہیں۔

◎ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمۃ اللہ علیہ شیخ محمد الغزالیؒ کے اس رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”شیخ الغزالیؒ کی آخری ترین تصنیفات میں سے السنۃ النبویۃ بین اہل الفقه و اہل الحدیث کو بطور خاص ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کتاب میں موصوف نے کہیں بھی اہل فقہ اور اہل حدیث سے اپنی مراد کو واضح نہیں کیا۔“ ۶۰

◎ شیخ العودہ رحمۃ اللہ علیہ مزید لکھتے ہیں:

”شیخ محمد الغزالیؒ کی دیگر کتب کے مطالعہ سے یہ غوض مزید پیچیدہ ہو جاتا ہے کیونکہ بعض مقامات پر اہل الحدیث سے ان کی مراد حدیث کی خدمت میں مصروف لوگ ہوتے ہیں، جبکہ بعض مقامات پر اہل الحدیث سے ان کی مراد آئمہ ثلاثہ امام شافعی (م ۲۰۴ھ)، امام مالک (م ۱۷۹ھ) اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۴۱ھ) ہوتے ہیں۔ اس عنوان سے ان کی کیا مراد ہے، کوئی نہیں جانتا، کیونکہ بسا اوقات شیخ الغزالیؒ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کی تائید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، جیسا کہ نکاح کرنے میں باکرہ پر جبر کرنے کا مسئلہ ہے اور بسا اوقات اہل

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

الرأے کی تائید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جیسا کہ عورت کا اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی کرنے کا مسئلہ ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے یہ جاننا ضروری نہیں ہے کہ اہل حدیث اور اہل فقہ سے شیخ الغزالیؒ کی مراد کیا ہے؟ کیونکہ اس مسئلہ میں بذات خود ان کی اپنی رائے متروک ہے۔^{۱۱}

شیخ العودہ رحمہ اللہ نے جن دو روایات کی طرف مذکورہ عبارت میں اشارہ کیا ہے، ذیل میں ہم انہی مسائل کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ محمد الغزالیؒ کا اہل فقہ یا اہل حدیث میں سے کسی ایک گروہ سے کوئی ذاتی دلچسپی نہیں، بلکہ اصل بات ان کے نظریات کی تائید ہے۔

① بیوہ عورت کے نکاح کے مسئلہ میں شیخ محمد الغزالیؒ کا موقف

شیخ محمد الغزالیؒ فرماتے ہیں:

”محمد شین کرام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: ”کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، جبکہ بیوہ اپنے رشتہ کے انتخاب میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔“ یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد شیخ لکھتے ہیں کہ ”اس حدیث کی موجودگی کے باوجود شوافع اور حنابلہ کے نزدیک باپ اپنی کنواری بیٹی پر نکاح کرنے کے سلسلے میں جبر کر سکتا ہے، جو سراسر عورت کی توہین اور اس کی شخصیت کی تحقیر ہے۔“^{۱۲}

شیخ کی مذکورہ عبارت کا جائزہ

اس حدیث کو امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ)، امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ)، امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ)، امام ابوداؤد رحمہ اللہ (م ۲۷۵ھ) اور امام نسائی رحمہ اللہ (م ۳۰۳ھ) نے روایت کیا ہے۔ شیخ محمد الغزالیؒ نے اس سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے حوالے سے جو بات کہی ہے، وہ محل نظر ہے کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ثابت ہیں۔ ایک روایت میں وہ نکاح کرنے میں بالغہ پر جبر کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کی رضا مندی سے نکاح کیا جائے اور یہی دوسری روایت ہی رائج ہے اور اسی کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) اور امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) وغیرہ جیسے حنبلی علماء نے ترجیح دی ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کی نسبت سے شیخ کا کلام درست ہے کہ ان کے نزدیک باپ بالغہ لڑکی کی شادی اس کی رضا مندی کے خلاف کر سکتا ہے،^{۱۳} لیکن اس بارے میں ہم عرض کریں گے کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کا اجتہاد ہے، جبکہ اجتہاد درست بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ اس مسئلہ میں درست بات وہی ہے جس پر امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اور خود شیخ الغزالیؒ ہیں کہ بالغہ پر جبر نہیں کیا جاسکتا، بلکہ نکاح کے لئے اس کی رضا مندی ضروری ہے۔

عورت کی توہین و تحقیر کے سلسلے میں شیخ نے جو بات کہی ہے، اس پر ہمارا تبصرہ یہ ہے کہ یہ فتویٰ ان ائمہ کرام کا اجتہاد ہے۔ اس اجتہاد کی دلیل ان ائمہ کے پاس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ انہوں نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی نبی کریم ﷺ کے ساتھ صغر سنی میں ہی کر دی تھی۔ اگرچہ یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اجازت لی تھی یا کہ نہیں۔ بہر حال یہ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کا یہ اجتہاد ایک مرجوح رائے ہے، کیونکہ باپ کو جب اپنی بالغہ بیٹی کے مال میں اس کی رضا مندی کے بغیر تصرف کا اختیار حاصل نہیں ہے تو اس کی زندگی کے بارے میں یہ اختیار اسے کیسے دیا جاسکتا ہے۔^{۱۴}

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

⑤ 'عورت کا از خود اپنا نکاح کرنے' کے سلسلہ میں شیخ کا موقف

محمد الغزالی عورت کے نکاح کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک عورت از خود اپنا نکاح کر سکتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔ جیسا کہ سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ لہذا عورت کا از خود اپنا نکاح کر لینا صحیح ہے، جبکہ حدیث: اَیْمَا امْرَاةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا فَنَكَحَهَا باطل باطل باطل والی حدیث ظاہر قرآن کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہے۔^{۶۵}

مذکورہ مسئلہ میں شیخ موصوف کے موقف کا جائزہ

موصوف کی مذکورہ تاویل محل نظر ہے۔ سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس آیت مبارکہ میں نکاح کا کیا معنی ہے، عقد یا جماع؟ دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ نکاح سے مراد جماع ہے، عقد نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایک عورت سے کہا تھا:

«أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ؟ حَتَّىٰ تَذُوقِي عَسَلِيَّتَهُ وَيَذُوقَ عَسَلِيَّتَكَ»^{۶۶}

اس روایت کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ﴾ کا معنی حتیٰ یجامع زوجا آخر ہوگا۔ گویا اس سے 'عقد' مراد لینا غیر درست ہے، کیونکہ اگر کوئی عورت عقد کے بعد جماع کئے بغیر طلاق لینا چاہے تو وہ اپنے پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

⑥ جمہور علماء بشمول قاضی ابویوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ھ) اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ (م ۱۸۹ھ) کے سب بغیر ولی نکاح کے عدم جواز کے ہی قائل ہیں اور ان کی دلیل اس سلسلہ میں یہ آیت کریمہ ہے:

﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾^{۶۷}

⑦ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

هذا أبين آية في كتاب الله تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي .^{۶۸}

”قرآن میں سب سے زیادہ واضح نص جو بغیر ولی کے نکاح کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، وہ یہ ہے۔“

کیونکہ اگر حق مخالفت باپ کو حاصل نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس سے منع نہ فرماتا کہ تم ان کو مت روکو۔

☆ اس معنی کی کئی اور روایات صحیحہ بھی کتب حدیث میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

① «لا نكاح إلا بولي»

امام حاکم رحمہ اللہ (م ۴۰۵ھ) نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے یہ روایت نقل کی ہے، جس میں حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ، حضرت زینب، حضرت علی، ابن عباس، معاذ بن جبل، عبد اللہ ابن عمر، ابوذر غفاری، حضرت مقداد، عبد اللہ ابن مسعود، جابر بن سمرہ، حضرت ابو ہریرہ، عمران بن حصین، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، مسور بن مخرمہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

② حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

«فان الزانية هي التي تزوج نفسها»^{۶۹}

اس مسئلہ کو گہرائی سے دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اگر عورت کو بذات خود نکاح کی اجازت دے دی جائے، تو ممکن ہے کہ وہ کسی

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

نوجوان کے ساتھ خلوت میں متفق ہو جائے اور ان سے زنا کا وقوع ہو جائے۔ اس دلیل کے ساتھ کہ وہ عورت اس نوجوان کے خاوند ہونے پر رضا مند ہے اور اس نوجوان نے اس عورت سے عقد کر لیا ہے، حالانکہ یہ سراسر زنا ہے۔ اگر نکاح ہے تو اس کی شروط، مہر اور گواہ کہاں ہیں؟

’خبر واحد‘ کے حوالے سے محمد الغزالی کا موقف

○ محمد الغزالی خبر واحد کے احتمالی اور ظنی ہونے کے ضمن میں رقم طراز ہیں:

ومن الخير أن نعلم أن الفرض لا يثبت إلا بدليل قطعي وإن التحريم لا يثبت إلا بدليل قطعي وأن الأدلة الظنية لها دلالة أقل من ذلك^۱

”ہمارے لئے بھلائی اس امر میں ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ فرض دلیل قطعی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اور تحریم بھی دلیل قطعی کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ دلیل ظنی قوت میں دلیل قطعی سے کم درجہ رکھتی ہے۔“

○ خبر واحد کا شیخ کے ہاں کیا مقام ہے اس حوالے سے ابھی مسئلہ رضاعت کے ضمن میں شیخ کا یہ قول گزر چکا ہے کہ

”ہم کئی بار یہ تاکید کر چکے ہیں کہ اخبار احاد کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ محفوظ کتاب اور سنت رسول ﷺ سے متعارض ہوں اور دین میں وہم اور شک ڈالیں تو انہیں قبول کر لیا جائے۔“

اس قسم کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ خبر واحد کو دین میں شریعت کا مقام دینے کے لیے تیار نہیں۔

مذکورہ موقف پر تبصرہ

موصوف نے یہاں (اپنے فہم کے مطابق) ایک اصولی قاعدہ ذکر کیا ہے کہ فرض دلیل قطعی (یعنی قرآنی آیت یا حدیث متواتر) کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ گویا ان کی رائے میں خبر واحد دلیل قطعی نہیں، بلکہ دلیل ظنی ہوتی ہے، لہذا خبر واحد سے فرض ثابت نہیں ہو سکتا۔ محمد الغزالی نے بعینہ یہی اصول اپنی کتاب مستقبل الاسلام کے صفحہ ۷۲ پر بھی ذکر کیا ہے۔ ہمارے خیال میں کہ ہم موصوف کے اس موقف پر کوئی تبصرہ خود کرنے کی بجائے شیخ کا اپنا کلام اس حوالے سے پیش کر دیں، جس میں وہ اپنے اس موقف کی خود تردید فرما رہے ہیں۔

○ وہ اپنی کتاب السنة النبوية میں ہی ایک مقام پر لکھتے ہیں:

إن الحديث الصحيح له وزنه و العمل به في فروع الشريعة له مساع و قبول^۲
”صحیح حدیث ایک وزن رکھتی ہے اور فروع شریعت پر عمل کرنے میں صحیح احادیث کو قبول کیا جاتا ہے۔“

○ اپنی اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

الواجب حقا أن يسمى الله قبل الأكل فقد صحَّ قول رسول الله ﷺ: سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك^۳

مذکورہ اقتباسات سے محسوس ہوتا ہے کہ شیخ موصوف بسا اوقات بلا مقصد ہی کلام کر جاتے ہیں، جیسا کہ ان کی کلام میں تناقض و تعارض واضح ہے۔ ایک طرف فرض کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی کو ضروری قرار دے رہے ہیں تو دوسری جانب حدیث صحیح کو بلا شرط قبول کرنے کی دعوت بھی دے رہے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ صحیح اصول یہی ہے کہ فرض دلیل صحیح کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے، خواہ وہ دلیل قطعی ہو یا ظنی۔ خبر واحد کو جب امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہو جائے اور امت اس پر عمل کر رہی ہو تو علم کا فائدہ دینی

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں ہے اور یہی اصول جمہور اہل علم نے ذکر کیا ہے۔

☆ شیخ سلمان بن فہد العودہ رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کے دلیل قطعی ہونے کے سلسلہ میں مکاتب اربعہ میں سے ہر مذہب کے فقہاء رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال کو پیش کر کے ثابت کرتے ہیں کہ مذکورہ بات امت کے سلف و خلف کے ہاں مقبول ہے:

① فقہائے احناف: امام سرحسی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۹۰ھ) وغیرہ

② فقہائے مالکیہ: قاضی عبدالوہاب رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ

③ فقہائے شوافع: ابو حامد الاسفرائینی رحمۃ اللہ علیہ، قاضی ابوالطیب الطبری رحمۃ اللہ علیہ، ابواسحاق شیرازی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ

④ فقہائے حنابلہ: ابوعبداللہ بن حامد رحمۃ اللہ علیہ، ابویعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۰۷ھ)، ابوالخطاب رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ۔

⑤ امام بلقینی رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۰۵ھ) نے الاصلاح میں لکھا ہے:

نقل بعض الحفاظ المتأخرين عن جمع من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة أنهم يقطعون بصحة الحديث التي تلقته الأمت بالقبول^۳

”خبر واحد کو جب امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔“

اس مسئلہ پر مزید معلومات کے لئے امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۵۱ھ) کی کتاب مختصر الصواعق المرسلۃ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) کی کتاب النکت علی ابن الصلاح کی پہلی جلد کی طرف مراجعت فرمائیں۔

مزید چند احادیث جن کا شیخ الغزالی نے انکار کیا ہے

یہ تھے وہ چند اقتباسات جن میں موصوف نے اپنی کمزور اور منفرد رائے کے ساتھ احادیث نبویہ کو رد کر دیا ہے۔ مزید چند احادیث بھی ہیں، جن سے متعلق شیخ نے کلام کی ہے، مثلاً

⑥ حجاب سے متعلق احادیث

⑦ مسجد میں عورت کی نماز سے متعلق احادیث

⑧ وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھنے سے متعلق احادیث

⑨ نذر سے متعلق احادیث

⑩ لڑائی سے قبل دعوت اسلام سے متعلق احادیث

⑪ زہد اور اللہ تعالیٰ کی پندلی سے متعلق احادیث

⑫ قیامت کے دن مسلمانوں کے بچوں سے متعلق احادیث وغیرہ

لیکن اختصار کی غرض سے ہم ان احادیث کو تبصرہ کیے بغیر انہیں چھوڑ رہے ہیں۔

کتاب السنۃ النبویۃ بین اہل الفقه وأهل الحديث کا باختصار جائزہ

اس کتاب کا مطالعہ کرنے سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شیخ الغزالی درج ذیل امور کے درمیان الجھے ہوئے ہیں:

① ان کی کلام میں علمی اسلوب کی بجائے خطابي اسلوب غالب ہے۔

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابلی؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

- ان کی آراء اور فکر میں بھی تناقض ہے۔ لہذا ان کی فکر کو منظم طریقے سے جمع کرنا مشکل ہے، کیونکہ ایک مقام پر ایک بات کہہ دیتے ہیں جبکہ دوسرے مقام پر از خود اپنا رد بھی کر دیتے ہیں۔
- خبر واحد سے متعلق ان کا منہج جمہور امت سے مختلف ہے۔ بسا اوقات وہ خبر واحد کو قبول کر لیتے ہیں اور بسا اوقات اس کا رد کر دیتے ہیں۔
- وہ عام طور پر دورِ حاضر کی علمی اور تہذیبی ترقی سے مرعوب ہو جاتے ہیں، چنانچہ مختلف مسائل میں ان کی طرف اپنا میلان ظاہر کرتے ہیں۔
- اجماع امت کی مخالفت کرتے ہیں اور مسائل فقہیہ میں شاذ آراء کے حامل ہیں۔
- اہل علم میں سے جب کسی کا قول ان کے نظریے کے موافق ہوتا ہے تو بطور دلیل اس کے قول کو پیش کرتے ہیں اور اگر ان کے نظریے کے خلاف ہو، تو اس سے صرف نظر کرتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔

.....☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) الغزالی ، محمد: حوار هادئ مع محمد الغزالي ، دار الوطن ، الطبعة الثانية ، ۱۴۱۳ھ: ص: ۵
 - (۲) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص: ۶، ۷
 - (۳) صالح بن عبد العزيز آل شيخ: المعيار لعلم الغزالي في كتابة السنة النبوية ، دار الوطن ، الطبعة الاولى ، ۱۴۱۰ھ: ص: ۶
 - (۴) الغزالي :محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ص: ۱۶
 - (۵) السنة النبوية للغزالي: ص: ۱۵، ۱۶
 - (۶) ربيع بن هادي المدخلي: كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها ونقد بعض آرائه ، مكتبة ابن القيم ، المدينة المنورة ، ۱۴۱۰ھ: ص: ۷۶
 - (۷) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص: ۹۲
 - (۸) الرسالة للشافعي: ص: ۱۳۶
 - (۹) جامع بيان العلم لابن عبد البر: ۲/۲۳۳، الشريعة للأجری: ص: ۵۱
 - (۱۰) جامع بيان العلم: ۲/۲۳۳
 - (۱۱) السنة النبوية للغزالي: ص: ۱۹
 - (۱۲) الشافعي ، محمد بن ادريس : كتاب الام ، دار الباز النشر والتوزيع ، مكة المكرمة: ۱۰۶/۶
 - (۱۳) ابن منذر، محمد بن إبراهيم منذري: الإجماع ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الاولى ، ۱۴۰۶: ص: ۱۳۷
 - (۱۴) ابن حزم ، علي بن احمد بن سعيد: مراتب الإجماع ، دار ابن حزم ، بيروت: ص: ۱۴۰
 - (۱۵) ابن مقدامة ، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي: المغني ، تحقيق: عبد الله محسن التركي ، عبد الفتاح محمد الحلو ، هجر للطباعة والنشر ، جيزه ، الطبعة الثانية ، ۱۴۱۲ هـ
- ۱۹۹۲: ۸/۲۰۲
- (۱۶) كشف موقف الغزالي من السنة للربيع المدخلي: ص: ۸۷
 - (۱۷) كشف موقف الغزالي من السنة: ص: ۹۱
 - (۱۸) معرفة علوم الحديث للحاكم: ص: ۱۱۹
 - (۱۹) علوم الحديث: ص: ۲۸
 - (۲۰) الجاثية: ۲۱

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابلی؛ محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

- (۲۱) التوبة: ۸۴
- (۲۲) التوبة: ۲
- (۲۳) الفاطر: ۲۲
- (۲۴) صحيح بخارى: ۴۲، ۴۶
- (۲۵) كشف موقف الغزالي من السنة: ص ۱۲۸
- (۲۶) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۴۹
- (۲۷) السنة النبوية للغزالي: ص ۱۵
- (۲۸) النساء: ۶۵
- (۲۹) الحشر: ۷
- (۳۰) السنة النبوية: ص ۲۶، ۲۹
- (۳۱) السنة النبوية: ص ۲۶، ۲۹
- (۳۲) حوار هادئ مع الغزالي: ص ۹۰
- (۳۳) كشف موقف الغزالي من السنة: ص ۱۵۵
- (۳۴) القصص: ۳۱
- (۳۵) كشف موقف الغزالي من السنة: ص ۱۶۵
- (۳۶) السنة النبوية: ص ۲۶، ۲۹
- (۳۷) كشف موقف الغزالي من السنة: ص ۱۶۶
- (۳۸) السنة النبوية للغزالي: ص ۲۹
- (۳۹) صحيح مسلم: ۲۷۷۱
- (۴۰) مسند احمد: ۳/۲۸۱
- (۴۱) زاد المعاد: ۵/۱۶
- (۴۲) زاد المعاد: ۵/۱۶
- (۴۳) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۹۸
- (۴۴) صحيح بخارى: ۱۷۱۳
- (۴۵) الشاطبي، ابو اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد: الاعتصام بالكتاب والسنة، المكتبة التجارية، مصر: ص
- (۴۶) النساء: ۲۳

علم فقہ اور علم حدیث کا باہمی تعلق اور تقابل، محدثین اور فقہاء کے طرز عمل کی روشنی میں

- (۴۷) السنة النبوية: ص ۹۱
- (۴۸) مجموع الفتاوى: ۱۲/۱۹
- (۴۹) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۲۴
- (۵۰) مسند أحمد: ۱۷۰/۴، مصنف ابن أبي شيبة: ۲۳۵۸۹، سنن الدارمي: ۱۹
- (۵۱) مسند أحمد: ۲۱۷۰/۴
- (۵۲) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۲۵
- (۵۳) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۲۶، ۱۲۷
- (۵۴) البقرة: ۲۷۵
- (۵۵) صحيح بخارى: ۳۰۳۹
- (۵۶) صحيح مسلم: ۴۵۰
- (۵۷) صحيح ابن حبان: ۱۳۲۰
- (۵۸) صحيح بخارى: ۵۰۱۰
- (۵۹) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۲۷
- (۶۰) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۶، ۷
- (۶۱) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۷۰
- (۶۲) السنة النبوية: ص ۳۲، ۳۳
- (۶۳) كتاب الام للشافعي: ۱۸/۵
- (۶۴) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۰۳
- (۶۵) السنة النبوية: ص ۲۵
- (۶۶) صحيح بخارى: ۳۹۲۶
- (۶۷) البقرة: ۲۳۲
- (۶۸) الأم: ۱۳/۵
- (۶۹) سنن ابن ماجه: ۸۲۱۸، وسنده حسن
- (۷۰) السنة النبوية: ص ۵۶
- (۷۱) السنة النبوية: ص ۶۵
- (۷۲) السنة النبوية: ص ۸۲
- (۷۳) حوار هادئ مع محمد الغزالي: ص ۱۱۴

باب پنجم

دورِ حاضر میں نقدِ روایت کا درایتی تصور
ایک تنقیدی جائزہ

فصل اول

بر صغیر میں نقد روایت میں
عقل کی بنیاد پر استخفاف حدیث کا آغاز

ہندوستان میں جن حالات میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۷۷۱ھ) تشریف لائے ہیں، یہ وہ دور ہے جس میں فقہ پر تقلیدی جمود کا اس قدر دور دورہ تھا کہ اس کی ایک تصویر پروفیسر محمد سلیمان رحمہ اللہ، 'سیرت محمد بن عبد الوہاب' میں اس معاشرہ کے کئی سال پرانے ماضی کے حوالے سے یوں کھینچتے ہیں:

”شیخ محمد بن عبد الوہاب رحمہ اللہ (م ۱۲۰۶ھ) کے زمانہ میں تقلید و جمود کی بندشیں اس قدر مضبوط ہو چکی تھیں کہ ایک موقع پر خواجہ نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ اور خواجہ رکن الدین رحمہ اللہ، جو کہ ہندوستان میں فقہاء کرام رحمہم کے سربراہ تسلیم کیے جاتے تھے، ان کا کسی مسئلہ پر آپس میں مناظرہ ہو گیا تو خواجہ نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ نے جب اس مسئلہ کی دلیل میں ایک روایت بطور استدلال پیش کی تو ہندوستان کے سب سے بڑے فقیہ خواجہ رکن الدین صاحب رحمہ اللہ نے کہا کہ ”میں بھی مقلد ہوں اور آپ بھی، اس لیے حدیث کی کیا ضرورت کیا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کا قول پیش فرمائیے۔“^۱

○ اسی طرح مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) لکھتے ہیں:

”دخترانِ راجہائے عظیم ہند نے بادشاہ کے کان بھرے کہ اس نے ملاؤں کو ایسا سرچڑھا لیا ہے کہ وہ منشاء سلطانی کی بھی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ دربار میں یہ سوال اٹھا کہ مذہب حنفی میں شاتم رسول ﷺ کی سزا موت نہیں، اس لیے یہ اقدام اس مذہب کے بھی خلاف ہے جس کا قانون اس ملک میں چلتا ہے۔“^۲

گیارہویں صدی ہجری میں برہان پور میں قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ (متوفی: ۱۰۳۱ھ) ایک معروف عالم اور محدث و فقیہ گزرے ہیں، جو قبیح کتاب و سنت اور پابند احکام شریعہ تھے۔ حدیث کو قیاس مجتہد پر ترجیح دیتے تھے اور اس کے مقابلہ میں کسی امتی کے قول کو ہرگز قبول نہیں کرتے تھے۔ دوسری طرف انہی کے سر شیخ علم اللہ رحمہ اللہ مصلب حنفی عالم تھے۔

○ ایک دفعہ شیخ علم اللہ رحمہ اللہ نے کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے قول سے استدلال کیا تو ان کے داماد قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ) نے اس کے مقابلہ میں حدیث پیش کر دی۔ شیخ نہ مانے تو قاضی صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:

”امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) بھی ایک انسان تھے اور میں بھی ایک انسان ہوں۔ ہمارے لیے اصل چیز جو قابلِ حجت ہے وہ حدیث رسول ﷺ ہے۔ اس پر شیخ علم اللہ نے غصہ میں آکر تلوار نکال لی اور اپنے داماد کو قتل کرنے کے لیے ان کے پیچھے دوڑے، لیکن قاضی صاحب نے بھاگ کر جان بچائی۔“^۳

فقہ کی شریعت پر اس برتری کے خلاف اولین اقدام کا شرف قاضی شیخ نصیر الدین رحمہ اللہ (م ۱۰۳۱ھ) کو حاصل ہے۔

○ صاحب نزہۃ الخواطر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وكان ممن يرجح الحديث اباما كان على قياس المجتهد.^۴

”آپ ان علما میں سے تھے جو قیاس مجتہد پر احادیث رسول ﷺ کو ترجیح دیتے تھے اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کے سرے سے منکر تھے۔“

پھر شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی رحمہ اللہ (م ۱۰۳۴ھ) نے عوامی سطح پر یہ آواز بلند کی کہ نصوص کو غیر نصوص پر تقدیم و ترجیح حاصل ہونی چاہئے۔ اگرچہ ان کے فقط اس دعوے پر ہی ان کو بڑی صعوبتوں کو برداشت کرنا پڑا، لیکن انہوں نے بڑی عزیمت سے ان چیزوں کو برداشت کیا لیکن اپنا یہ موقف دو ٹوک انداز میں علماء کے سامنے پیش کر گئے۔ البتہ اصل فکر کو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے بعد میں اجاگر کیا کہ امام کی تقلید سے مراد جامد تقلید نہیں، بلکہ قرآن و سنت سے ہی یہ فقہ حاصل کی گئی ہے،

چنانچہ فقہ کو شریعت پر پیش کیا جائے۔ عملاً خود شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ سے براہ راست رابطہ کیلئے قرآن کریم اور سنت رسول ﷺ پر کام کیا۔

انہوں نے اور ان کے بیٹوں نے قرآن کے مختلف زبانوں میں تراجم کئے۔ سنت میں خصوصاً شاہ صاحب رحمہ اللہ کا کام ان کتب کے بارے میں ملتا ہے جو کہ احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم کے متعلق تھیں اور فقہی طرز پر مدون کی گئیں۔ چنانچہ فقہ و حدیث کی چوٹی کی کتاب موطا کی فارسی و عربی ہر دو زبانوں میں المسوویٰ اور المصنفی کے نام سے شروح لکھ کر قرآن و سنت سے استفادہ آسان کر دیا۔ اگرچہ شاہ صاحب رحمہ اللہ پر بھی ان عظیم کاموں کی وجہ سے کفر کے بے بہا فتوے لگے، تاہم شاہ صاحب رحمہ اللہ اپنی زندگی میں یہ کام کر گئے اور واضح کر دیا کہ کتاب و سنت سے استفادہ نہ کرنا سراسر گمراہی ہے، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی اس تحریک اور محنت کے نتیجے میں غیر منقسم برصغیر میں علماء و طباقوں میں بٹ گئے:

❶ علمائے حدیث

یہ تمام ائمہ کرام سے استفادہ لازمی سمجھتے تھے، لیکن اماموں اور خود قرآن و سنت کے حکم پر ان اماموں کی بات کو قرآن و سنت پر پیش کرتے۔ اگر وہ موافق ہوتی تو اسے لیتے اور اگر مخالف ہوتی تو ائمہ کرام کی تنقیص کیے بغیر قرآن و سنت پر عامل ہوتے۔ گویا یہ طبقہ قرآن و سنت کی شرح میں صادر ہونے والے تمام فقہی اقوال کی کسوٹی قرآن و سنت کو سمجھتا تھا۔

❷ علمائے احناف

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی اس تحریک کے نتیجے میں جو مثبت فکر ان کے ہاں پیدا ہوئی وہ یہ تھی کہ انہوں نے بھی قرآن و سنت سے استفادہ کرنا شروع کر دیا۔ اسی وجہ سے شاہ صاحب رحمہ اللہ کو ہر مکتبہ فکر میں انتہائی احترام کا درجہ حاصل ہے، اگرچہ وہ مسلک حنفی ہی تھے۔

❸ ماہنامہ 'البلاغ'، کراچی کے مضمون نگار رقم طراز ہیں:

”شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی کاوشوں کی وجہ سے (حنفی علماء میں کتب حدیث کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا اور وہ فقہی مسائل کو احادیث کی روشنی میں ثابت کرنے پر متوجہ ہوئے۔“^۵

❹ اسی طرح مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ (م ۱۳۷۹ھ) لکھتے ہیں:

”صحاح ستہ کی تعلیم کا یہ اثر ہوا کہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے عہد سے آج تک بحمد اللہ اس ملک میں بدعات کا زور گھٹ رہا ہے اور سنت نبوی کا شوق پروان چڑھ رہا ہے۔ اب فقہاء کرام رحمہم بلکہ حضرات صوفیاء بھی ہر عربی عبارت کے ٹکڑے کو حدیث کا درجہ نہیں دیتے اور نہ اقوال تابعین و مرسلات اور منقطع احادیث کو حدیث مرفوع متصل کا ہم پلہ سمجھا جاتا ہے۔“^۶

چنانچہ مدارس کے نصاب میں کتب حدیث اور قرآن کے ترجمہ و تفسیر کو شامل نصاب کر لیا گیا لیکن اس دور میں موجود مذہبی تصلب کی وجہ سے چونکہ امام کی تقلید سے سر باہر نکالنا محال تھا، چنانچہ امام کو قرآن و سنت پر پیش کرنے کی بجائے قرآن و سنت کے مفہوم کی تعیین امام سے کروائی جانے لگی۔ قرآن و سنت کی جو تعلیم امام کے موافق ہوتی اسے تسلیم کیا جاتا اور جو مخالف ہوتی اس کی ایسی تاویل کی جاتی کہ اسے امام کے موقف کے عین مطابق کیا جاتا۔ اس معاملہ کی بھی دراصل بنیاد اس اجتہاد پر تھی کہ امام جو بات کہتا ہے اس میں وہ شریعت کی گہرائی اور درایت کو پہنچا ہوا ہے، اس لئے شریعت کی تعبیر وہی درست ہوگی جو امام پیش کرے گا۔ گویا قرآن و سنت کا

انکار نہیں کیا گیا بلکہ فقہ امام کو تعبیر شریعت میں ایک مستقل حیثیت دیدی گئی۔ ان لوگوں کے نزدیک اجتہادی تصور یہ تھا کہ جس طرح قرآن کریم کے شارح رسول اللہ ﷺ ہیں اور قرآن کی شرح و تبیین میں رسول اللہ ﷺ کی بات حجت ہے، اس طرح سنت کے شارح ائمہ ہیں چنانچہ سنت کی تشریح میں ان کی بات بھی نبی کی طرح حجت ہے۔ البتہ وہ اس بات کو نظر انداز کر گئے کہ نبی کی بات تو وحی، حتمی اور دائمی ہوتی ہے کیوں کہ وہ قرآن کریم کی الہی تعبیر ہے، جبکہ امام سنت نبوی ﷺ کی جو تعبیر کرتا ہے وہ اجتہادی ہے جس میں صحت و سقم دونوں امکانات موجود ہیں۔ (جیسا کہ اس سلسلہ میں مکمل تفصیل باب رابع کی دوسری فصل میں گزر چکی ہے۔)

الغرض شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (م ۱۱۷۷ھ) کی تحریک کے نتیجے میں مثبت اثر یہ ہوا کہ قرآن و سنت سے استفادہ شروع ہو گیا، البتہ علمائے احناف کے ہاں قرآن و سنت کی تعبیر میں چونکہ امام کی تشریحات کو بنیادی حیثیت حاصل تھی اس لئے اس کے لئے جس طرح ہوسکا۔ قرآن و سنت کو امام کے موافق بنانے کی کوششیں شروع ہو گئیں، جن کے ذریعے فقہ اور حدیث کی آپس میں برتری کی کشمکش چل پڑی۔ یہ اختلاف اس سے پہلے بھی مختلف ادوار میں ابھرتا رہا، جیسا کہ یہ صورت حال بڑے اہل علم کے درج ذیل اقوال سے واضح ہوتی ہے:

① ابن ادیس رحمہ اللہ (م ۷۳۰ھ) کا قول ہے:

فلعنة ربنا اعداد رمل على من رد قول أبي حنيفة

② اسی طرح ابن عابدین رحمہ اللہ (م ۱۳۰ھ) در مختار میں کہتے ہیں:

لعنة الله عدد رمل على من رد قول أبي حنيفة

ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کی بجائے شعریوں ہوتا تو کیا خوب تھا:

لعنة الله عدد رمل على من رد قول أبي القاسم رحمہ اللہ

③ علامہ کرنی رحمہ اللہ (م ۳۴۰ھ) لکھتے ہیں:

”جو قرآن کی آیت یا حدیث ہمارے امام کے قول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ یا تو وہ مؤول ہے یا منسوخ، تیسری کوئی صورت نہیں۔“^۹

مسئلہ خیار مجلس کے ضمن میں آئمہ کا اختلاف ہے کہ تفرق سے کیا مراد ہے؟ تفرق بالابدان یا تفرق بالا قوال، امام شافعی

رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) تفرق بالابدان کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) متفرق اقوال کے قائل ہیں۔

④ اس مسئلہ کے ضمن میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۹ھ) نے حاشیہ ترمذی کے مقدمہ میں لکھا ہے:

”حق تو اس سلسلے میں دلائل و نصوص کے اعتبار سے امام شافعی (م ۲۰۴ھ) کے ساتھ ہے لیکن ہم تو مقلد ہیں اور ہم پر امام صاحب کی

تقلید واجب ہے۔“^{۱۰}

⑤ اسی قسم کا قول ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) وغیرہ سے بھی منقول ہے۔ انکا ایک مشہور قول مقدمہ مراقاة شرح مشکوٰۃ میں یہ بھی

موجود ہے کہ وہ اس شرح کا سبب تالیف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مشکوٰۃ فقہ شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کے مسلک پر لکھی گئی ہے چنانچہ میں نے چاہا کہ اسکی شرح لکھوں تاکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

(م ۱۵۰ھ) کا دفاع ہو جائے۔“^{۱۱}

چنانچہ یہ شرح فی الحقیقت مذہب امام کو ثابت کرنے کی غرض سے لکھی گئی ہے اور اس میں حدیث کی حنفی تعبیر کا التزام کیا گیا ہے۔

⑥ اسی طرح علامہ عینی رحمہ اللہ (م ۸۵۵ھ) نے بھی عمدة القاری فی شرح البخاری کا یہی سبب تصنیف بیان کیا ہے۔

⑥ علامہ ظہیر احسن نیوی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۵ھ) کی حنفی مسلک کے اثبات کے لیے بے قراری ذیل میں ملاحظہ فرمائیے۔ وہ ایک رسالہ رد السکین جو ۱۲۲۳ ہجری میں قومی پریس لکھنؤ سے طبع ہوا، اس میں ایک اشتہار اور اعلان یوں رقم فرماتے ہیں:

”یہ تو ظاہر ہے کہ حدیث میں پہلے بلوغ المرام یا مشکوٰۃ شریف پڑھائی جاتی ہے اور ان کے مؤلف شافعی المذہب تھے۔ ان کتابوں میں زیادہ وہی احادیث ہیں جو مذہب امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کی مؤید اور مذہب حنفی کے خلاف ہیں۔ اس پر طرہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر مؤلف در پردہ غیر مقلد ہوتے ہیں، پچارے طلبہ یہ ابتدائی کتب پڑھ کر مذہب حنفی سے بدعقیدہ ہو جاتے ہیں اور جب صحاح ستہ کی نوبت آتی ہے تو ان کے خیالات اور بھی بدل جاتے ہیں۔ علمائے حنفیہ نے کوئی ایسی کتاب قابل درس تالیف نہیں کی کہ جس میں مختلف کتب احادیث بھی وہ ہوں جن میں مذہب حنفی کی تائید ہوتی ہو جن مذہب حنفی کی تائید ہوتی ہو، پھر بے چارے طلبہ ابتدا میں پڑھیں تو کیا؟ اور ان کے عقائد درست رہیں تو کیونکر؟ آخر پچارے غیر مقلد نہ ہوں تو کیا ہوں؟ فقیر نے انہی خیالات سے حدیث شریف میں آثار السنن کے نام سے کتاب لکھی اور ارادہ ہے کہ کتب متداولہ کے علاوہ عرب و عجم کی نایاب کتب احادیث سے حدیثیں انتخاب کر کے جمع کروں اور حاشیہ میں اسانید لکھ دوں۔“

⑦ اسی طرح ایک نامور فاضل مولانا عبید اللہ سندھی رحمہ اللہ (م ۱۳۶۵ھ) نے مسلک دارالعلوم کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ فرمایا:

”دارالعلوم کا اساسی مقصد حنفیت کی تائید ہے۔“^{۱۴}

⑧ اسی طرح علامہ انور شاہ کاشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

”میں نے حنفیت کو اس طرح مستحکم کر دیا ہے کہ اب ان شاء اللہ سو سال تک اس کی بنیادیں غیر متزلزل رہیں گی۔“^{۱۵}

⑨ ایک اور جگہ علامہ کاشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

”خدا تعالیٰ نے مجھے اس عہد میں حنفیت کے استحکام کے لیے پیدا کیا ہے۔“^{۱۶}

اہل الرائے رحمہم کے اساسی نظریہ (یعنی جب قرآن و سنت کی کوئی بات امام کے قول سے ٹکرا جائے تو چونکہ قرآن و سنت کی تعبیر میں امام کے قول کو ایک حیثیت حاصل ہے) کی وجہ سے علامہ سرحسی رحمہ اللہ نے اصول سرحسی میں ایسے اصول وضع کیے کہ جن کو ’درایت‘ یا ’شدت احتیاط‘ کے نام پر حدیث و سنت کے قبول کے لئے ’لازمی شرط‘ قرار دیا گیا۔

مذکورہ رویہ کے بالمقابل شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) کی ’تحریک آزادی فکر‘ کے مثبت نتیجہ کے طور پر جو بات محقق علمائے احناف میں پیدا ہوئی اور جس کی تائید سب ہی معتدل مزاج حنفی علماء کرتے رہے، وہ ذیل میں معتدل علمائے احناف کے ہی حوالے سے مختصراً پیش خدمت ہے:

① امام کے قول کو بغیر کسی شرعی دلیل کے اختیار کرنا جائز نہیں، کیونکہ امام اس معاملے میں بھی اپنی تقلید کا حکم دیتے ہیں، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے خود فرمایا:

لا يجوز لأحد أن يفتي على قولی بغیر أن يعرف دلیلی^{۱۷}

”کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ میری دلیل جانے بغیر میرے قول پر فتویٰ دے۔“

② مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ (م ۱۳۶۲ھ) نے اپنی کتاب الحیلۃ الناجدة میں فقہ حنفی کے کافی مخالف حدیث مسائل ذکر کرنے کے بعد ان کے بارے میں یوں فرمایا ہے:

”ایسے موقعہ پر قرآن و سنت کو اختیار کرنے کی تقلید میں رہتے ہوئے بھی ایک صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ حیلہ کرتے ہوئے شرعی نص پر

عمل کیا جائے۔“^{۱۷}

۳) شرح مسلم کے مکملہ میں مولانا تاقی عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”خود تو حنفی بنو، لیکن قرآن و سنت کو حنفی مت بناؤ۔“^{۱۸}

مولانا تاقی عثمانی رحمۃ اللہ علیہ صاحب کی مراد مذکورہ قول سے یہ ہے کہ قرآن و سنت سے استفادہ کسی بھی فقہ کی روشنی میں نہ کرتے ہوئے فقط محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی کی حیثیت سے براہ راست حدیث و سنت سے استفادہ کریں یا مراد یہ ہے کہ تقلید کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی تاویل کیے بغیر امام کی تقلید کر لیجئے۔

۴) معارف القرآن کی متعدد جلدوں میں اور اسی طرح ’اتحاد امت‘ میں مفتی شفیع عثمانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۹۶ھ) اپنے استاد اور علمائے احناف کے خاتم المحدثین علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۲ھ) کی نسبت سے یہ واقعہ بیان کرتے ہیں:

”قادیان میں ایک جلسہ تھا وہاں پر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۲ھ) بھی تشریف فرما تھے۔ رات کا وقت ہے کہ کیا دیکھتے ہیں کہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۲ھ) رو رہے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ ”زندگی برباد ہوگئی، زندگی برباد ہوگئی۔“ میں نے حضرت کو کندھوں سے پکڑ لیا اور رونے کا سبب پوچھا تو کہنے لگے کہ ”ساری عمر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) کے مذہب کے دفاع میں اور فقہ حنفی کو فقہ شافعی پر ترجیح دینے میں گزر گئی اور شریعت کی خدمت نہ ہو سکی۔ افسوس ہماری اس کشاکش سے غیروں نے فائدہ اٹھا لیا۔“ پھر فرمایا: ”اگر اللہ نے مزید زندگی دی تو قرآن و سنت کی خدمت میں گذاروں گا۔“^{۱۹}

المختصر اس معنی میں ہندوستان میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۱۷۶ھ) کے فکر کی تحریک کے نتیجے میں معرض وجود میں آنے والے دونوں طبقات اہل سنت کے فکر میں بنیادی کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ علمائے اہل حدیث کے چوٹی کے مناظر مولانا محمد حسین بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۴۹ھ) اشاعت السنۃ کے شروع کے شماروں میں فرماتے ہیں:

”ہم فقہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) کے مقلد ہیں، سوائے اس مسئلہ میں جس میں حدیث صریح آجائے۔“^{۲۰}

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) بنفس نفیس خود بھی اسی کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ صاحب الہدایہ روضة العلماء میں لکھتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) سے سوال کیا گیا کہ جب آپ کوئی ایسی بات کہیں جو اللہ کی کتاب کے خلاف ہو؟ تو فرمایا: اتر کوا قولی بکتاب اللہ یعنی ”کتاب اللہ کے مقابلے میں میرے قول کو کوئی حیثیت نہ دو۔“ پھر سوال کیا گیا کہ اگر آپ کے فرمان کے خلاف حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو تو پھر کیا کریں؟ فرمایا: ”میرے قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے مقابلے میں ترک کر دو۔“ پھر سوال ہوا اگر آپ کے قول کے خلاف کسی صحابی کا فرمان آجائے، تو فرمایا: ”صحابی کے فرمان کو لے لو اور میری بات کو چھوڑ دو۔“^{۲۱}

مدینہ منورہ کی عالمی یونیورسٹی الجامعة الإسلامية کے استاذ الحدیث الشیخ عاصم رحمۃ اللہ علیہ اپنی بات کی دلیل میں یہی چیز پیش کرتے ہیں کہ حدیث کو لینا بھی امام کے قول کی تقلید میں ہی ہے، کیونکہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ہی تو قول گرامی ہے:

إذا صح الحديث فهو مذهبی^{۲۲}

”جب حدیث صحت سند سے تمہارے پاس پہنچے تو میرا فقہی مذہب وہی ہوگا جو حدیث نبوی کے موافق ہو۔“

گویا جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۵۰ھ) کا سچا پیروکار ہوگا وہ امام صاحب کے اس قول کی بھی اتباع کرے گا، جیسا کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اولین تلامذہ اسی رویہ پر چلتے ہوئے بے شمار مسائل میں حدیث کی روشنی میں ایسے فتوے بھی دیتے رہے جو بظاہر امام کے مطابق نہ تھے۔

☆ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ (۱۱۷۷ھ) کی تحریک آزادی فکر کی روشنی میں جو ایک طبقہ معرض وجود میں آیا، وہ تو مسائل فقہیہ میں حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی برتری کا قائل تھا ہی، جبکہ دعویدار تو اس بات کے علمائے احناف بھی تھے، لیکن عملاً اُس بنیادی اختلاف کی وجہ سے کہ امام جو تعمیر شرع کی کرے وہی متعین شرع ہے، قرآن و سنت کو امام کے قول پر پیش کیا جانے لگا۔ چنانچہ جب کسی جگہ امام کی کوئی بات اس کی بشری کمزوری کی وجہ سے شریعت اسلامیہ کے مدعا و مقتضا کے مخالف ہو جاتی یا انہیں مسئلے کے سلسلے میں کوئی صحیح حدیث نہ مل پائی تو علمائے احناف کے ہاں مکمل کوشش قرآن و سنت کے مفہوم میں اس کے توافقی کی جاتی چاہے اس کے لئے ضعیف احادیث کو ہی بنیاد بنانا پڑے۔ چنانچہ شرعی حیلوں کے نام احادیث کو چھوڑنا ہو یا اخبار آحاد کو مختلف درایتی اصولوں کے نام پر قبول کرنا وغیرہ یہ سب اصول، اصول فقہ اور اصول حدیث میں درآئے۔ عملاً صورت حال یہ بنی کہ کتاب و سنت کو فقہ پر بالادستی دینے کی بجائے عملاً فقہ کو قرآن و سنت پر بالادستی دینے کی کوششیں جاری ہو گئیں۔

علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۳۲ھ) جن کا قیام پاکستان کی تاریخ میں مقام مسلمہ ہے، غالباً برصغیر پاک و ہند میں وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے امام صاحبؒ سے انتہاء درجے کی عقیدت میں ’سند سے قطع نظر، متن کی تحقیق‘ کا نعرہ نئے سرے سے درایت کے نام پر بلند کیا۔ مزید برآں مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۳۲ھ) ایک عالم دین سے زیادہ مؤرخ کی حیثیت سے زیادہ معروف رہے، جیسا کہ ان کا سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کام بے مثال ہے۔ تاریخی مرویات کے پرکھنے کا اسلوب، جیسا کہ باب اول میں گذر چکا ہے، درایتی ہی ہوتا ہے اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۳۲ھ) جہاں علمائے احناف کے ’تصور درایت‘ سے متاثر ہیں وہاں ایک مؤرخ ہونے کے ناطے اس غلط فہمی کا بھی شکار ہیں کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی سیرت پاک کا ہی درجہ رکھتی ہے، چنانچہ تحقیق سیرت کا اسلوب ہی تحقیق حدیث میں روارکھا جائے گا۔

◎ علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

”تاریخ میں پہلی دفعہ درایت کے اس تصور کی بنیاد علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ (۸۰۸ھ) نے آٹھویں صدی ہجری میں رکھی۔ انہوں نے جب فلسفہ تاریخ کی بنیاد ڈالی، تو ’درایت‘ کے اصول نہایت سنجی اور باریک بینی کے ساتھ مرتب کیے، چنانچہ وہ اپنے شہرہ آفاق ’مقدمہ‘ کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

”إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب فيها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما يومن فيها من العثور^{۲۲}“
”خبروں میں اگر صرف روایت پر اعتبار کر لیا جائے اور عادت کے اصول اور سیاست کے قواعد اور انسانی سوسائٹی کے اقتدا کا لحاظ اچھی طرح نہ کیا جائے اور غائب کو حاضر اور حال گزشتہ پر نہ قیاس کیا جائے تو اکثر لغزش ہوگی۔“

◎ علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ (۸۰۸ھ) کی اس فکر کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

”علامہ موصوف نے تصریح کی ہے کہ واقعہ کی تحقیق کے لئے پہلے راویوں کی جرح تعدیل سے بحث نہیں کرنی چاہیے بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے کہ نہیں، کیونکہ اگر واقعہ کا ہونا ممکن ہی نہیں تو راوی کا عادل ہونا بے کار ہے اور علامہ موصوف نے یہ بھی ظاہر کر دیا کہ ان موقعوں میں امکان سے مراد امکانی عقلی نہیں، بلکہ اصول عادت اور قواعد تمدن کی رو سے ممکن ہونا مراد ہے۔“^{۲۳}

◎ علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۳۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

”’درایت‘ سے یہ مطلب ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء زمانہ کی خصوصیتیں،

منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔ اگر اس معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کی صحت بھی مشتبہ ہوگی۔..... اس قسم کے قواعد حدیث کی تحقیق و تنقید میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور انہی کا نام اصول درایت ہے۔“^{۲۴}

درایت کا یہ معیار کسی تاریخی واقعہ کو پرکھنے کے لئے تو مفید ہے کیونکہ تاریخ افواہوں اور مشہور واقعات ہی سے جنم لیتی ہے۔ اور اسناد کی کلی تحقیق موجود نہ ہونے کی صورت میں تاریخ کو پرکھنے کے یہی ذرائع ہمارے پاس ہیں، لیکن حدیث کی صحت و ضعف کے لئے یہ اصول کافی نہیں۔ اگرچہ مسلمانوں نے اسلامی تاریخ (سیرت) کو بھی انہی اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کے باوجود سیرت کی معتبر ترین کتاب ’سیرت ابن اسحق‘ کا مؤلف جرح و تعدیل کے اعتبار سے مدلس ہے۔ تو باقی سیرت کی کتابوں کے درجہ کا خود اندازہ کر لیجیے۔ اس کے بالمقام سنت رسول اور احکامات شریعت کو محفوظ کرنا بھی تاریخ ہی کی ایک قسم ہے لیکن اس میں جس قسم کی احتیاط کی گئی ہے سیرت کی کتب میں وہ معیار قطعی مفقود ہے کیونکہ تاریخ رطب و یابس کا مجموعہ اور احادیث تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار!

○ اس حوالے سے مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۴۰۰ھ) لکھتے ہیں:

”جو سنتیں احکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔ سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔ روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کر دیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کردی گئی تاکہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے رد قبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کر سکے۔“^{۲۵}

○ اس حوالے سے علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) نے بھی ”سیرۃ النبی“ کے مقدمہ میں فرمایا ہے:

”سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایہ صحت روایات احادیث سے فردو تر ہیں بصورت اختلاف روایت احادیث کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی۔“

○ علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) مزید فرماتے ہیں:

”اسی بناء پر مجموعی حیثیت سے سیرت کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں۔ البتہ ان میں سے تحقیق و تنقید کے معیار پر جو اثر جائے وہ حجت اور استناد کے قابل ہے۔“^{۲۶}

سیرت کی کتابوں کی کم پائیگی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کی ضرورت احادیث احکام کے ساتھ مخصوص کردی گئی ہے یعنی وہ روایتیں تنقید کی زیادہ محتاج ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ باقی جو روایتیں سیرت اور فضائل وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں احتیاط کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

☆ واقعہ یہ ہے کہ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم اسناد روایت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے اور انہیں دین اسلام کا جزو لازم قرار دیتے تھے۔ اس لئے کہ اگر احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اسانید نہ ہوتیں، تو فرقہ ضالہ کو روایات و احادیث گھڑنے کا موقع مل جاتا اور وہ دین اسلام کی روح بگاڑ کر رکھ دیتے، جس کی بہت زیادہ کوششیں بھی کی گئیں، لیکن آئمہ محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے روایات پر کھنے کے لئے ایسے ایسے اصول وضع کیے جن کی وجہ سے گمراہ لوگ دین اسلام کی روح کو مسموم نہ کر سکے، جبکہ مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے روایات پر کھنے کے اصولوں کو نظر انداز کرتے ہوئے مغربی دنیا کے طرز تحقیق سے متاثر ہو گئے، جن کے پاس معیار تحقیق سرے سے موجود ہی نہیں

علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) چونکہ بنیادی طور پر مورخ تھے اور تاریخ کی سند نہ ہونے کی وجہ سے فقط ”متن کی تحقیق برائے متن“ ہی کے قائل تھے، اس لئے انہوں نے مغالطہ کھاتے ہوئے تاریخ کا انداز تحقیق ہی حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحقیقی اسلوب میں معیار قرار دیا،

چنانچہ ان کی کتب سیرت النعمان اور سیرت النبی ﷺ کے پہلے ۱۰۰ صفحے اس موضوع پر ہیں، جن میں علامہ شبلیؒ (م ۱۳۳۲ھ) نے فقہ راوی کی شرط جیسے اصولوں کو ہی نئے انداز میں 'درایت' کا نام دیتے ہوئے متعارف کروایا۔ مسئلہ 'درایت' کے سلسلہ میں علامہ موصوف نے اپنی کتاب 'الفاروق' میں بھی اس موضوع پر خاطر خواہ روشنی ڈالی ہے۔ ان کتابوں میں علامہ شبلیؒ (م ۱۳۳۲ھ) نے جو بحث کی ہے اس کی روشنی میں ہمارے سامنے 'درایت' کے حوالے سے نقد روایت کے جوئے اصول سامنے آتے ہیں وہ کل بارہ ہیں، جن کو تحقیق روایت کے وقت ان کے خیال میں ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے:

① کسی شخص کے متعلق وارد روایت کے بارے میں یہ دیکھا جائے کہ وہ اس کی افتاد طبع، سیرت، خیالات اور اس کے ماحول کے متعلق ثابت شدہ معلومات کے خلاف تو نہیں؟

② یہ دیکھا جائے کہ اگر روایت کسی غیر معمولی اور بعید از قیاس امر کے متعلق ہے تو کیا اس کے راوی اتنے زیادہ اور معتبر ہیں کہ محض ان کی شہادت پر ایسے امر کو تسلیم کیا جاسکے؟

③ رواۃ کے مختلف مدارج کو ملحوظ رکھا جائے، نہایت ضابط، نہایت معنی فہم اور نہایت دقیقہ رس راویوں کی روایات کو عام راویوں کی روایات پر ترجیح ہونی چاہئے۔ بالخصوص ان روایتوں میں یہ فرق ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے جو فقہی مسائل یا دقیق مطالب سے تعلق رکھتی ہیں۔

④ یہ دیکھا جائے کہ راوی جو واقعہ بیان کرتا ہے اس میں کس قدر حصہ اصل واقعہ ہے اور کس قدر حصہ راوی کا قیاس ہے۔

⑤ واقعہ کے اصل راوی کے تعلقات صاحب واقعہ کے ساتھ کس قسم کے تھے؟

⑥ نفس واقعہ کی نوعیت کیا ہے؟ کیا وہ واقعہ اس ماحول میں پیش آ سکتا ہے؟

⑦ اگر واقعہ کو صحیح مان لیا جائے تو طبعاً جو نتائج اس پر مرتب ہونے چاہیں وہ ہوئے ہیں یا نہیں۔

ان پہلوؤں پر 'درایتی نقد' کے دیگر حاملین مزید یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اگر زیر بحث روایت دینی لحاظ سے بھی اہمیت رکھنے والی ہو یعنی اس کی نسبت رسول ﷺ کی طرف ہو، تو مزید چند پہلو پیش نظر رہنے چاہئیں:

① روایت قرآن مجید کی نصوص یا رسول اللہ ﷺ کی سنت مشہورہ کے خلاف تو نہیں۔

② اس روایت کو تسلیم کرنے سے دین کے کسی مسلمہ اصول پر زد تو نہیں پڑتی۔

③ اس زمانے میں لوگوں کا میلان عام واقعہ کے مخالف تھا یا موافق؟

④ راوی نے واقعہ جس صورت میں ظاہر کیا ہے وہ واقعہ کی پوری تصویر ہے یا اس امر کا احتمال ہے کہ راوی اس کے ہر پہلو پر نظر نہیں ڈال سکا اور واقعہ کی تمام خصوصیتیں نظر میں نہ آ سکیں۔

⑤ اس بات کا اندازہ کہ زمانے کے متداد اور مختلف راویوں کے طریقہ ادا میں کیا کیا اور کس کس قسم کے تغیرات پیدا کر دیئے ہیں۔

بے شک محدثین کرام رحمہم اللہ نے علم حدیث کو روایت و درایت، دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، لیکن درایت کو عقل کے معنی میں لے کر خلاف عقل روایات کو رد کر دینے کا فکر برصغیر میں سب سے پہلے مولانا شبلی نعمانیؒ (م ۱۳۳۲ھ) نے ایجاد کیا، جبکہ لغت کے اعتبار سے درایت کا لفظ عقل کے معنی میں آتا ہے اور نہ ہی علماء لغت میں سے کسی نے لفظ 'درایت' کو اس معنی میں لیا ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں تو لفظ 'درایت' صرف روایت کی تحقیق اور جانچ پڑتال کے لئے مستعمل ہے، جیسا کہ ان تمام امور کی تفصیل پہلے باب کی تیسری فصل میں گزر چکی ہے۔

حوالہ جات

- (۱) ندوی، سید سلیمان: مقالات سلیمان، اعظم گڑھ، مطبع عارف: ۲/۶، ۷، ۳۰
- (۲) الندوی، سید ابو الحسن علی: تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس نشریات اسلام، کراچی: ۱۰۲/۴
- (۳) الکھنوی، ابی الحسنات محمد عبد الحی: نزہة الخواطر، نور محمد کتب خانہ، کراچی: ۲۳۰/۵، فقہائے ہند: ۲/۲۵۴، ۳۳۸
- (۴) نزہة الخواطر: ۲۳۰/۵
- (۵) البلاغ، کراچی: جلد ۱، شمارہ ۱۲، صفحہ ۲۵
- (۶) معارف، اعظم گڑھ: جلد ۵، دسمبر ۱۹۴۲ء
- (۷) الشرنبلالی، حسن بن علی: نور الأیضاح بالأصباح: ص ۳، درمختار: ص ۴۷
- (۸) الدر المختار شرح تنویر الأبصار فی الفقہ الحنفی مع حاشیة ابن عابدین، دار الفکر، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۳۸۶ھ: ۱۴۸/۱
- (۹) اصول کرخی: ۲۴، ۲۵، التفسیر و المفسرون للذهبی: ۲۳۴/۲
- (۱۰) جامع الترمذی: ۳۶/۱
- (۱۱) ملا علی القاری، نورالدین علی بن محمد بن سلطان: المرقاة شرح مشکوٰۃ المصابیح، مکتبہ امدادیہ، ملتان: ۳/۱
- (۱۲) مجلہ دارالعلوم دیوبند: مارچ ۱۹۷۶
- (۱۳) نفحة العنبر: ص ۹۰
- (۱۴) مجلہ دارالعلوم دیوبند: فروری و مارچ ۱۹۷۶ء، ص ۳۱۴
- (۱۵) حوالہ:
- (۱۶) تذکرۃ الرشید: ۱۳۱/۱، امداد الفتاویٰ: ۱/۵-۹۷
- (۱۷) تقی عثمانی، مولانا محمد: تکملہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم، مکتبہ دارالعلوم، کراچی، ۱۴۱۳ھ:
- ۷/۱
- (۱۸) وحدت امت: ص ۱۸
- (۱۹) بیالوی، محمد حسین: مجلہ اشاعت السنہ: ج ص؟؟؟؟؟
- (۲۰) القول المفید: ص ۲۱

(۲۱) حاشیہ رد المحتار: ۷۲/۱

(۲۲) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد :مقدمة ابن خلدون، دار الجلیل ، بیروت بحوالہ

الفاروق: ۲۹ / ۱

(۲۳) شبلی نعمانی :الفاروق، مکتبہ رحمانیہ، لاہور: ص ۲۹

(۲۴) سیرۃ النعمان: ص ۱۹۰

(۲۵) ترجمان القرآن لاہور، دسمبر ۱۹۵۸ء: ص ۱۶۸، ۱۶۹

(۲۶) سیرۃ النبی: ۴۶/۱

فصل دوم

- جدید تصور درایت اور جدت پسند مفکرین کے درایتی اصول
- ◎ مولانا شبلی نعمانیؒ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ
 - ◎ مولانا حمید الدین فراہیؒ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ
 - ◎ مولانا امین احسن اصلاحیؒ کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ
 - ◎ جاوید احمد غامدی کے درایتی اصول اور ان کا جائزہ

عصر حاضر آزمائشوں اور فتنوں کا دور ہے۔ ہمارے زمانے کے فتنوں میں سے ایک فتنہ انکار حدیث کا بھی ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں انکار حدیث کا فتنہ دو طرح سے سامنے آیا:

① منکرین حدیث کا ایک طبقہ تو وہ ہے کہ جس نے بغیر کسی اصول و ضابطے کے محض سائنس، فلسفہ، عقل یا ہوائے نفس کی اتباع میں آپ ﷺ کی احادیث مبارکہ کا انکار کیا ہے۔

② اس گروہ کے سرخیل سرسید احمد خان (۱۸۱۷-۱۸۹۸ء) ہیں، جنہوں نے سائنسی نظریات و حقائق کی تقلید میں بنیادی ایمانیات سے متعلق بہت سی احادیث صحیحہ کا انکار کر دیا۔

③ سرسید احمد خان کے بعد مولوی عبد اللہ چکڑالوی ان کے رستے پر چلے اور 'اہل القرآن' کے نام سے ایک فرقے کی بنیاد رکھی اور احادیث نبویہ ﷺ میں وارد شدہ احکامات کی پیروی کو شرک فی الحاکمیت قرار دیا۔

④ اس کے بعد نیاز فتح پوری (۱۸۷۷-۱۹۶۶ء) نے عبد اللہ چکڑالوی کے افکار کو آگے بڑھایا۔ منکرین حدیث میں ان کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ احادیث مبارکہ کے صریح انکار کے ساتھ ساتھ قرآن کو بھی کلام الہی کے بجائے انسانی کلام سمجھتے تھے۔

⑤ اس دور کے ایک اور صاحب عنایت اللہ مشرقی (۱۸۸۸-۱۹۶۴ء) کا شمار بھی منکرین حدیث میں ہوتا ہے۔ یہ بھی حدیث نبوی ﷺ اور امت مسلمہ کے فقہی ذخیرے کے انتہائی شد و مد سے انکاری تھے۔

⑥ اس زمانے کے منکرین حدیث میں ایک نمایاں نام اسلم جیران پوری کا بھی ہیں۔ یہ صاحب حدیث کو ایک تاریخ سے زائد کچھ حیثیت نہیں دیتے تھے۔

⑦ اسلم جیران پوری کے معروف تلامذہ میں مشہور منکر حدیث غلام احمد پرویز کا شمار ہوتا ہے۔ صریح انکار حدیث کے فتنے کو ایک تحریک کی شکل دینے میں غلام احمد پرویز (متوفی ۱۹۸۵ء) کا بڑا عمل دخل شامل ہے۔ مسٹر پرویز نے احادیث نبویہ ﷺ کو ایک عجیب سازش قرار دیا اور قرآن کی شرح کے لیے مرکز ملت کا تصور پیش کیا، جس کے مطابق ہر دور میں قرآن کی تفسیر میں آپ ﷺ کی شرح کی بجائے اس دور کے حکمران کی تشریح قابل تقلید ہوگی۔

⑧ منکرین احادیث کا ایک دوسرا گروہ وہ تھا جو کہ کھلم کھلا تو احادیث کا انکار نہیں کرتا تھا، لیکن عقل عام، نظم قرآن اور تقلید شخصی کے پس منظر میں 'درایت' اور اس کے نام نہاد اصولوں کے نام پر آپ ﷺ کی صحیح احادیث مبارکہ کا انکار کرتا رہا ہے۔ بعض علماء نے اس کو انکار حدیث کی بجائے استخفاف حدیث کے فتنے کا نام دیا ہے، کیونکہ اس طبقے کا اصل مقصود انکار حدیث نہیں تھا بلکہ یہ لوگ احادیث کے رد و قبول میں خطا کے مرتکب ہوئے، لیکن یہ خطا ایسی تھی کہ جس کا نتیجہ بہت سی متفق علیہ احادیث صحیحہ کے انکار کی صورت میں سامنے آیا کہ جس کی وجہ سے علماء نے اس طبقے کے متجددین کا بھی اچھا خاصا تعاقب کیا۔ اس طبقے کے لوگوں نے 'درایت' کے نام سے احادیث کے رد و قبول کے ایسے اصول متعارف کروائے جو کہ خبر کی جانچ پرکھ کے شرعی اصولوں کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ سلف کے متفقہ اصول حدیث کے بھی برعکس تھے۔

⑨ اس گروہ کے سرخیل مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) ہیں جنہوں نے سیرت النعمان نامی اپنی کتاب میں احادیث کی سند صحیح

ہونے کے باوجود اس کے متن کے مردود ہونے کے چند درایتی اصول پیش کیے۔

- ◎ مولانا شبلیؒ (م ۱۳۳۲ھ) کے بعد ان کے شاگرد مولانا حمید الدین فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) نے 'مقدمہ نظام القرآن' میں نظم قرآن کے خلاف مروی ہر خبر واحد کو رد کرنے کا اصول پیش کیا، چاہے وہ روایت سند کے اعتبار سے متفق علیہ ہی کیوں نہ ہوں۔
- ◎ فراہی صاحبؒ کے شاگرد امین احسن اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) نے تو اپنی کتاب 'مبادی تدبر حدیث' میں سند کے صحیح ثابت ہو جانے کے باوجود، احادیث کے متون کی جانچ پرکھ کے پانچ بنیادی اصول اور چھ کسوٹیاں تک بیان کر دیں۔ اس طرح مولانا اصلاحی صاحب کی ذات میں 'فتنہ درایت' ایک تحریک کی شکل اختیار کر گیا۔
- ◎ مولانا اصلاحیؒ کے بعد ان کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی نے اپنی کتاب 'میزان' میں 'مبادی تدبر حدیث' کے عنوان سے انکار احادیث کے درایتی اصول پیش کیے ہیں۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ (م ۱۴۰۰ھ) پر بھی مولانا اصلاحی کے قرب کی وجہ سے ان کے تصور 'درایت' کے اثرات ملتے ہیں، لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا مودودیؒ (م ۱۴۰۰ھ) بھی اپنی بعض تحریروں مثلاً 'نفہیمات' اور 'رسائل و مسائل' وغیرہ میں 'درایت' کی بنیاد پر بعض صحیح اور متفق علیہ احادیث مبارکہ کا رد کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں علی گڑھ یونیورسٹی (انڈیا) کے شعبہ اسلامیات کے سابقہ چیئر مین علامہ تقی امینی صاحبؒ نے اپنی کتاب 'نقد حدیث کا درایتی معیار' میں 'درایت' کی بنیاد پر خبر کے مردود ہونے کے اصول تفصیل سے پیش کیے ہیں اور ان کی نسبت بعض سلف صالحین کی طرف کی ہے۔ حال ہی میں ماہنامہ 'الشریعہ' کے مدیر اور ادارہ المود کے ڈپٹی ڈائریکٹر عمار خان ناصر صاحب نے اپنے ایک مضمون 'علم حدیث میں نقد روایت کا درایتی تصور' میں احادیث صحیحہ کے رد و قبول کے لیے کچھ درایتی اصول بیان کیے ہیں اور ان اصولوں کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور فقہاء عظام رضی اللہ عنہم سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ مضمون ماہنامہ 'الشریعہ' اور بعد میں کچھ ترمیم و اضافوں کے ساتھ ماہنامہ 'اشراق' میں شائع ہوا ہے۔

ان حضرات کی طرف سے ایک اعتراض، جسے یہ حضرات بار بار بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ محدثین اور ائمہ سلف رضی اللہ عنہم نے احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے جو اصول وضع کیے تھے، وہ صرف 'سند حدیث' سے متعلق تھے یعنی ان حضرات کے بقول محدثین کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک کسی حدیث کے متن کے صحیح یا ضعیف ہونے کے لیے صرف ایک ہی ذریعہ تھا اور وہ اس کی سند ہے۔ جبکہ ان حضرات کا یہ دعویٰ ہے کہ کسی بھی حدیث کی تصحیح یا تضعیف سند کی تحقیق کے علاوہ اس کے متن کے ذریعے بھی ہونی چاہیے، بلکہ ان کے ہاں تحقیق روایت میں اصل معیار ہے یہی اور اسی کو یہ حضرات 'درایتی نقد' کا نام دیتے ہیں۔ ہم یہ بات یہاں واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ محدثین کرام رضی اللہ عنہم نے کسی حدیث کے متن کے تصحیح یا تضعیف اور مقبول یا مردود ہونے کے لیے جو اصول مقرر کیے ہیں وہ صرف سند کی تحقیق سے متعلق نہیں ہیں بلکہ ان میں سند حدیث کے ساتھ ساتھ متن حدیث کی تحقیق کو بھی ملحوظ خاطر رکھا گیا ہے۔ مثال کے طور پر محدثین رضی اللہ عنہم نے صحیح حدیث کی جو پانچ شرائط بیان کی ہیں ان میں سے پہلی تین شرائط کا تعلق حدیث کی سند سے ہے، جبکہ آخری دو کا تعلق یعنی حدیث کا معلول نہ ہونا اور اس میں شذوذ کا نہ پایا جانا براہ راست متن حدیث سے ہے۔ لہذا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے کہ محدثین رضی اللہ عنہم حدیث کی تصحیح و تضعیف کے باب میں صرف سند کی تحقیق پر اکتفا کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مکمل تفصیل دوسرے باب میں گزر چکی ہے۔

مولانا شبلی رحمہ اللہ کے درایتی اصول

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کے حالات زندگی پر ایک کتاب سیرت النعمان کے نام سے لکھی، جو کہ علمائے احناف کے حلقے میں بہت معروف ہوئی۔ اس کتاب میں مولانا نے احادیث کی جانچ پڑتال کے بعض اصول بیان کیے ہیں اور ان کی نسبت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف بھی کی ہے۔

⑤ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی بطور امام اہل الرائے شہرت کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس شہرت کی ایک اور وجہ یہ ہوئی کہ عام محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث و روایت میں درایت سے بالکل کام نہ لیتے تھے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے اس کی اتباع کی اور اس کے اصول و قواعد منضبط کیے۔ انہوں نے بہت سی حدیثیں اس بنا پر قبول نہ کیں کہ اصول درایت کے موافق ثابت نہ تھیں۔ اس لیے اس لقب کو زیادہ شہرت ہوئی کیونکہ درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں۔“^۱

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کی یہ بات کسی طور پر درست نہیں ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ تحقیق حدیث میں نقد متن کو مد نظر نہیں رکھتے تھے۔

⑥ مولانا محمد عبدالعزیز رحیم آبادی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۸ھ) لکھتے ہیں:

”حنفیوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بارے میں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ قول پیش کیا ہے کہ جو کوئی امام کے پیچھے فاتحہ پڑھے اس کے منہ نجاست یا آگ بھردی جائے۔ امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے ’جزء قرأت‘ میں اس روایت کو علاوہ اصول روایت کے اصول درایت پر بھی جانچا ہے، یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا ثابت ہے، جس میں کلام نہیں اور اصحاب رسول ﷺ کا طریقہ یہ نہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں مختلف ہوتے تو کلمات زشت منہ سے نکالتے، بلکہ یوں کہا کرتے تھے کہ خدا رحم کرے، فلاں ایسا نہیں ہے بلکہ یوں ہے۔ ایسی حالت میں خلاف عقل ہے یہ بات کہ باوجود علم اس بات کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ قراءت خلف الامام کرتے تھے کوئی صحابی رضی اللہ عنہ کیوں کر اس طرح کہے گا کہ ان کے منہ میں نجاست بھردی جائے یا آگ بھردی جائے۔ دوسرے ایسے کلمات خلاف تہذیب صحابہ رضی اللہ عنہم کے منہ سے نکلے محض خلاف عقل ہے۔“^۲

پس ثابت یہ ہوا کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ حقیق حدیث میں ’سند‘ کی جانچ پڑتال کے ساتھ ساتھ متن کی تحقیق کے اصولوں کو بھی مد نظر رکھتے تھے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ کا یہ اصول کہ اثبات نفی پر مبنی ہے، ایک درایتی اصول ہے، کیونکہ نفی کو سہو پر محمول کیا جاسکتا ہے لیکن اثبات میں سوائے کذب کے کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اسی اصول کی بناء پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی عدم رفع الیدین کی روایات کو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی رفع الیدین کے اثبات کی احادیث کی وجہ سے سہو پر محمول کیا ہے، کیونکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا بھول جانا خلاف عقل نہیں ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک کثیر جماعت کا جھوٹ بولنا خلاف عقل ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اگر تحقیق حدیث میں ’درایت‘ کو بھی ملحوظ رکھتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ والی روایت کبھی بھی قبول نہ کرتے۔ واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے ’درایت حدیث‘ کے کوئی اصول وضع نہیں کیے۔ درحقیقت یہ تمام اصول مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے متاخر علمائے احناف کی کتب سے اخذ کر کے ان کی نسبت امام صاحب رحمہ اللہ کی طرف بغیر کسی حوالہ

کے کردی، لیکن پھر بھی ہم مولانا کے ان بیان کردہ درایتی اصولوں کا نقلی و عقلی دلائل کی روشنی میں ایک جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

① پہلا اصول

○ مولانا شبلی رحمتہ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

”امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) نے ’درایت‘ کے جو اصول قائم کیے ہیں، ان میں سے بعض ہم اس مقام پر نقل کرتے ہیں۔ جو حدیث عقل قطعی کے مخالف ہو وہ اعتبار کے قابل نہیں۔ یہ وہی قاعدہ ہے کہ جس کو ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے تمام اصول درایت پر مقدم رکھا ہے۔.. ”تلك الغرائق العلی“ کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی زبان سے سورۃ النجم کی تلاوت کے وقت بتوں کی تعریف میں یہ الفاظ ادا ہوئے: تلك الغرائق العلی وإن شفاعتهم لترتجى، یعنی یہ بت بہت معزز ہیں اور ان کی شفاعت کی امید کی جاسکتی ہے۔ یہ الفاظ شیطان نے آنحضرت ﷺ کی زبان سے ادا کروا دیے تھے۔ اس حدیث کو امام صاحب رحمہ اللہ کے اصول کے موافق بعض محدثین مثلاً قاضی عیاض رحمہ اللہ (م ۵۴۴ھ) اور ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ وغیرہ نے غلط کہا، لیکن محدثین رحمہم کا ایک بڑا گروہ اس کو اب بھی صحیح تسلیم کرتا ہے۔ اسی طرح رد الشمس کی حدیث کو، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ کی نماز عصر قضاء ہو گئی تھی اس لیے آنحضرت کی دعا سے آفتاب غروب ہونے کے بعد پھر طالع ہوا۔ محدث ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے جرأت کر کے موضوع کہا، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اور جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ وغیرہ نے نہایت شدت سے مخالفت کی ہے۔“

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کا یہ کہنا کہ جو بھی روایت عقل قطعی کے خلاف ہوگی عقلاً اور نقلاً ہر دونوں اعتبار سے صحیح نہیں ہے اور نہ ہی محدثین کرام رحمہم نے کوئی ایسے اصول بیان کیے ہیں کہ جن کے مطابق عقل کے منافی روایت قابل قبول نہیں کی جاتی۔

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے موضوع احادیث کی علامات میں سے ایک علامت یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کا مضمون عقل کے خلاف ہو، لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں تمام ایسی روایات جو کہ خلاف عقل معجزات نبویہ ﷺ کو بیان کر رہی ہیں۔ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) ان کی صحت کو قبول کرتے ہیں۔ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ حدیث کا مضمون کسی ایسی بات پر مشتمل ہو کہ مومن کی عمومی فہم و فراست شریعت محمدیہ ﷺ میں ایسی بات کے ہونے سے اباء کرتی ہو، مثلاً شارع کا جھوٹ بولنا یا اس روایت میں ایسی باتیں ہوں جو کہ شرعاً یا بدعتاً باطل ہوں، جیسے اجسام کا قدیم ہونا یا صانع کی نفی وغیرہ۔

اسی طرح قاضی عیاض رحمہ اللہ یا امام بیہقی رحمہ اللہ (م ۴۵۸ھ) نے قصہ غرائق والی روایت کو خلاف عقل ہونے کی وجہ سے رد نہیں کیا بلکہ اسے اس کے اضطراب، انقطاع اور ضعف رواۃ کی وجہ سے مردود قرار دیا ہے۔

○ امام ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

و قد تجرأ أبو بكر ابن العربي كعاداته فقال ذكر الطبري في روايات كثيرة باطله لا أصل لها وهو اطلاق مردود عليه و كذا قول عياض هذا الحديث لم يخرج أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته و اضطراب رواياته و انقطاع سنده۔

”ابوبکر ابن عربی رحمہ اللہ (م ۵۴۳ھ) نے اپنی عادت کے مطابق جرأت کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ طبری رحمہ اللہ (م ۳۱۰ھ) نے اس بارے میں بہت روایتیں ذکر کی ہیں جو کہ باطل ہیں اور ان کی کوئی اصل نہیں ہے اور ابوبکر کا یہ قول مردود ہے۔ اسی طرح قاضی عیاض رحمہ اللہ (م ۵۴۴ھ) یہ کہنا بھی مردود ہے کہ اہل صحت میں کسی نے بھی اس حدیث کو نقل نہیں کیا اور نہ ہی کسی ثقہ نے اس روایت کو صحیح متصل سند سے بیان کیا ہے اور اس روایت کے راوی ضعیف ہیں اور اس کے طرق مضطرب ہیں اور اس کی اسناد منقطع ہیں۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کی بیان کردہ عبارت میں موجود قاضی عیاض رحمہ اللہ (م ۵۴۴ھ) کا مذکورہ قول صاف طور پر یہ بیان کر رہا ہے کہ ان کے نزدیک اس روایت کے ضعیف ہونے کی وجہ اس کا خلاف عقل ہونا نہیں ہے بلکہ ضعفِ رواۃ، اختلافِ روایات اور انقطاع سند ہے۔ اسی طرح رد الشمس والی روایت کو اگر امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے رد کیا ہے تو فقط ضعفِ رواۃ اور انقطاع سند کی وجہ سے رد کیا ہے، ناکہ خلاف عقل ہونے کی وجہ سے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ نیچر یہ (یعنی سرسید احمد خان کے حلقہ) کا اصول ہے کہ جو معجزات خلاف عقل ہوں ان کو رد کر دیا جائے۔ اپنے اسی اصول کی بنا پر اس فرقے نے معراج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور فرشتوں کے نزول تک کا انکار کیا ہے۔ اس اصول سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حدیث میں بیان شدہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام معجزات کا انکار اس بنا پر کر دیا جائے کہ وہ خلاف عقل ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے انگلی کے اشارے سے چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا، ایک پیالہ پانی سے تمام لشکر کا سیراب ہونا اور پہاڑ و درخت کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے باتیں کرنا صحیح احادیث میں بیان ہوا ہے۔

مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کا اس اصول کی نسبت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف کرنا امام صاحب رحمہ اللہ کی سیرت کے بیان میں تعریف کے بجائے ان کی شان گرانے کے مترادف ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ تو اہل سنت کے ایسے پیشرو ہیں کہ آئمہ اربعہ میں سے باطل اور بدعتی گروہوں کے خلاف صرف آپ رحمہ اللہ نے مستقل قلم اٹھایا ہے اور الفقہ الاکبر کے نام سے عقیدہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ اس کتاب میں جا بجا عقل پرستوں کے خلاف امام صاحب کے ارشادات موجود ہیں۔ بعد ازاں امام طحاوی رحمہ اللہ (م ۳۲۱ھ) نے امام صاحب رحمہ اللہ اور ان کے صاحبین کے فکری نظریات کو مستقل موضوع بنا کر کتاب العقیدۃ الطحاویۃ لکھی ہے، جس کے مقدمہ میں مؤلف موصوف نے صراحت کی ہے کہ یہ کتاب ان کے اپنے یا عام اہل سنت کے افکار نہیں، بلکہ اہل سنت میں سے صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور قاضی ابویوسف رحمہ اللہ (م ۱۸۲ھ) و امام محمد رحمہ اللہ (م ۱۸۹ھ) کے نظریات کا خلاصہ ہے۔ پھر اس کتاب کی شرح بھی ایسے نامور حنفی عالم دین ابن ابی العزحنی رحمہ اللہ (م ۷۹۲ھ) نے کی کہ رہتی دنیا جانتی ہے کہ عقل پرستوں کا جس قدر رد عقیدہ طحاویہ اور شرح عقیدہ طحاویہ میں کر دیا گیا ہے وہ کافی شافی ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کا عقیدہ تو یہ ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ شرح عقیدہ طحاویہ از ابن ابی العزحنی رحمہ اللہ (م ۷۹۲ھ) کے ان چند معروف مقامات کا یہاں تذکرہ کر دیں جہاں مؤلف موصوف نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کی طرف منسوب تصورِ درایت کا کھل کر رد کر دیا ہے۔

◎ حدیث نبوی کبھی قرآن کریم کے خلاف نہیں ہوتی:

دیکھیں بحث: والإیمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان

صفحہ: ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۵

◎ من قال لا إله إلا الله كس طرح درایت کے خلاف نہیں:

دیکھیں بحث: والإیمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان

صفحہ: ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵

◎ حدیث نبوی کے سلسلہ میں خبر (خصوصاً خبر واحد) کے ذریعہ سے جو کچھ ثابت ہے برحق ہے:

دیکھیں بحث: وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع كله حق

صفحہ: ۳۹۸ تا ۴۰۲

◎ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) کا صحیح عقیدہ کا بیان اور تقلیدی رویہ کی مذمت:

دیکھیں بحث: والإیمان: هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان

صفحہ: ۳۸۴

- دیکھیں بحث: وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع كله حق صفحہ: ۳۹۵
- دیکھیں بحث: وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه صفحہ: ۳۲۳
- ⑤ مختلف نصوص شرعی میں کبھی بھی تعارض نہیں ہوتا، اختلاف علماء کی صورت میں حکم کتاب اللہ ہوگی:
- دیکھیں بحث: وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع كله حق صفحہ: ۳۹۵

② دوسرا اصول

⑤ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) لکھتے ہیں:

”جو واقعات تمام لوگوں کو رات دن پیش آیا کرتے ہیں ان کے متعلق اگر رسول اللہ ﷺ سے کوئی ایسی روایت منقول ہو جو اخبار آحاد کے درجہ سے زیادہ نہ ہو تو وہ روایت مشتبہ ہوگی۔ یہ اصول اس بنا پر ہے کہ جو واقعات تمام لوگوں کو پیش آیا کرتے تھے ان کے متعلق جو کچھ آنحضرت کا ارشاد تھا اس کی ضرورت تمام لوگوں سے متعلق رہتی تھی اس لیے صرف ایک آدھ شخص تک اس روایت کا محدود رہنا درایت کے خلاف ہے۔“ ۵

تبصرہ

مولانا نے یہ اصول احناف کے عموم بلوی کے تصور سے اخذ کیا ہے۔ علمائے احناف کا اصول یہ ہے کہ عموم بلوی سے متعلق خبر واحد قبول نہیں کی جائیگی اور زیر بحث مسئلے میں قیاس کیا جائے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ عموم بلوی کی صورت میں حنفیہ کا قیاس کو خبر پر ترجیح دینا بھی ایک غیر معقول فعل ہے۔ علمائے احناف کا یہ اصول کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ وہ خود اپنے اس اصول کو توڑنے میں سب سے پیش پیش ہوں۔ مثلاً فقہائے احناف رحمہم نماز میں قہقہہ لگانے اور نکسیر پھوٹنے سے ایجاب وضو کے قائل ہیں اور یہ مسئلہ عموم بلوی سے متعلق ہونے کے باوجود خبر واحد سے ہی ثابت ہوتا ہے اور خبر واحد بھی ایسی جو کہ محدثین رحمہم کے اصولوں کے مطابق صحیح حدیث کے درجے کو نہ پہنچتی ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ عموم بلوی سے متعلق جتنی بھی اخبار آحاد ہیں ان پر صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم کے زمانے میں عمل ہوتا رہا ہے۔ اس سلسلہ میں کافی تفصیل تیسرے باب میں گزر چکی ہے۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ کے درایتی اصول

مولانا حمید الدین فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ)، مولانا شبلی نعمانی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) کے ماموں زاد بھائی تھے اور انہوں نے عربی زبان کی تحصیل زیادہ تر مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) ہی سے کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) کے درایتی افکار و نظریات مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) میں بھی سرایت کر گئے۔ مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) کے ہاں حدیث کی جانچ پڑتال کے باقاعدہ کوئی درایتی اصول تو نہیں ملتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) نے اپنی زندگی میں زیادہ توجہ قرآن اور اس سے متعلقہ علوم کی خدمت میں صرف کی ہے۔ لہذا مولانا نے تفسیر قرآن میں حدیث کو بنیادی ماخذ شمار نہیں کیا۔

⑤ مولانا فراہیؒ (م ۱۳۴۹ھ) ”تفسیر کے خبری ماخذ“ کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

”بعض ماخذ اصل و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل و اساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے۔ اس کے سوا

کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے... پس جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہوتا ہے۔ لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی بھی قطع و برید کر ڈالتے ہیں۔ حالانکہ جب اصل و فرع میں تعارض ہو تو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل... اور سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کر لیتے ہیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ بولنے کی روایت یا آنحضرت ﷺ کے خلاف وحی قرآن پڑھنے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارہ میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔“

جب کوئی خبر ثابت ہو جائے تو اصول شریعت میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی محتاج نہیں ہوتی۔ لہذا جب ایک ایک خبر محدثین کرام رحمہم اللہ کے اصول حدیث کے مطابق صحیح قرار پائے تو اب خود ایک اصل کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا اس کو کسی دوسری نص شرعی مثلاً قرآن پر پیش کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ معاذ اللہ! قرآن کی مخالفت کرنے نہیں آئے تھے بلکہ آپ کا اصل فریضہ تو قرآن کی تبیین ہے۔ جب ایک روایت از روئے تحقیق ثابت ہو جائے تو وہ کبھی بھی قرآن کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی کم فہمی کی وجہ سے کسی صحیح روایت کو قرآن کے مخالف پائے، لیکن اس میں روایت کا کوئی قصور نہیں ہے بلکہ اس شخص میں اتنی صلاحیت اور قابلیت نہیں ہے کہ وہ حدیث اور قرآن کے ظاہری تضاد کو دور کر سکے۔

○ مفتی شفیع صاحب رحمہم اللہ (م ۱۳۹۶ھ) نے بعض متجددین کا رد کرتے ہوئے بڑی عمدہ بات ارشاد فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”علمائے امت نے تمام ذخیرہ احادیث میں اپنی عمریں صرف کر کے ایک ایک حدیث کو چھان لیا ہے۔ جس حدیث کا ثبوت قوی اور صحیح اسانید سے ہو گیا ان میں ایک بھی ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کو قرآن کے خلاف کہا جاسکے بلکہ وہ اپنی کم فہمی یا کج فہمی کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جس حدیث کو رد یا باطل کرنا چاہا اس کو قرآن سے ٹکرا دیا اور یہ کہہ کر فارغ ہو گئے کہ یہ حدیث خلاف قرآن ہونے کے سبب سے غیر معتبر ہے۔“

قرآن میں بھی بعض اوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک آیت دوسری آیت کی مخالفت کر رہی ہے، تو اس وقت مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) کبھی بھی یہ نہیں کہیں گے کہ ایک آیت کو رد کر کے دوسری آیت کو قبول کر لو، بلکہ ان کی انتہائی کوشش یہ ہوگی کہ ان دونوں آیات میں معنوی تطبیق پیدا کریں۔ علمائے محدثین رحمہم اللہ کا منہج بھی یہی ہے کہ جب ان کو کوئی صحیح روایت قرآن کریم کی کسی آیت سے بظاہر متضاد نظر آتی ہے، تو وہ اس روایت کو رد نہیں کرتے بلکہ آیت اور اس حدیث کے مفہوم میں ایسی تطبیق پیدا کرتے ہیں کہ جس سے یہ ظاہری تضاد رفع ہو جاتا ہے۔ محدثین کرام رحمہم اللہ نے ایسی تمام صحیح روایات، جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ یہ قرآن کے خلاف ہیں، کو قرآن کرام کے مطابق کر کے دکھایا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ لہذا یہ نظریہ کہ کوئی صحیح روایت اگر قرآن کے خلاف ہو تو اس کو رد کر دیا جائے گا، ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی کوئی عملی مثال موجود نہیں ہے۔

مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) نظم قرآن کے ذریعے تفسیر کو تفسیر قرآن کا قطعی ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ جب کوئی حدیث، نظم قرآن کے خلاف ہو تو اس حدیث کو رد کر دینا چاہیے۔

○ مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) لکھتے ہیں:

”بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلہ نظم درہم برہم ہوتا

ہے، لیکن تعجب کی بات ہے کہ بہت سے لوگ آیت کی تاویل تو کر ڈالتے ہیں لیکن روایت کی تاویل کی جرأت نہیں کرتے بلکہ بسا اوقات تو صرف آیت کی تاویل ہی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس کے نظام کی بھی قطع و برید کر ڈالتے ہیں۔ حالانکہ جب اصل و فرع میں تعارض ہو تو کاٹنے کی چیز فرع ہے نہ کہ اصل۔“^۵

مولانا کے اس اصول کو ان کے شاگرد جناب اصلاحی صاحب اور پھر ان کے بھی شاگرد جاوید غامدی نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن ان تینوں حضرات کے تفسیر قرآن میں باہمی اختلافات سے یہ اصول غلط ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ نظم قرآن اگر تفسیر قرآن کا قطعی ذریعہ ہوتا تو مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) اور ان کے شاگردوں میں تفسیری اختلاف کبھی نہ ہوتا۔

○ حافظ محمد زبیر رحمہ اللہ، اصلاحی صاحب کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے کہ نظم قرآنی ہو یا قرآن کا سیاق و سباق، عرف قرآنی ہو یا عربی معنی، یہ سب قرآن کی قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول نہیں ہیں بلکہ یہ قرآن کی غیر قرآن کے ذریعے تفسیر کے اصول ہیں۔ قرآن کا سیاق و سباق، اس کا عرف، اس کا نظم اور عربی معنی، یہ سب غیر قرآن ہیں اور ان میں سے پہلے تین تو مفسر کا ذاتی فہم ہوتے ہیں۔ قرآن کے کتنے ہی مقامات ایسے ہیں کہ جن کی تفسیر میں غامدی صاحب نے اپنے استاذ امام سے اختلاف کیا تو اس اختلاف کے باوجود قرآن قطعی الدلالة کیسے ہو گیا؟ مثال کے طور پر میں غامدی صاحب کو کہتا ہوں کہ سورۃ نور کی آیت کا سیاق و سباق اور نظم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آیت گھر کے پردے کے پارے میں ہے جیسا کہ استاذ امام کی بھی یہی رائے ہے تو کیا غامدی صاحب میری اس رائے کو مان لیں گے؟۔ ہرگز نہیں، (کیونکہ غامدی صاحب کی رائے اس کے برعکس ہے) تو کیا اس پر مجھے یہ کہنا چاہیے کہ غامدی صاحب نے قرآن کا انکار کر دیا، ہرگز نہیں، میں نے قرآن کے عرف یا اس کے سیاق و سباق یا نظم سے جو کچھ سمجھا ہے وہ صرف میری ایک رائے ہے وہ قرآن نہیں ہے، اس لیے مجھے یہ حق نہیں پہنچتا کہ میں اپنی رائے کو قرآن کا نام دے کر اس کو دوسروں پر مسلط کروں۔“^۶

○ آگے چل کر ایک اور جگہ حافظ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”غامدی صاحب کے موقف ’قرآن قطعی الدلالة‘ ہے، کا بدیہی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کی تفسیر میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ جب قرآن قطعی الدلالة ہے تو اس کی تفسیر میں اختلاف کیوں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہوں یا تابعین عظام رضی اللہ عنہم، جلیل القدر مفسرین ہوں یا ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم، یہ سب حضرات قرآن کی تفسیر میں اختلاف کرتے ہیں... اگر قرآن قطعی الدلالة ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رضی اللہ عنہم، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ (م ۱۵۰ھ) و امام شافعی رضی اللہ عنہ (م ۲۰۴ھ) و امام رازی رضی اللہ عنہ و علامہ زحشری، امام طبری رضی اللہ عنہ (م ۳۱۰ھ) و امام قرطبی رضی اللہ عنہ، مولانا امین احسن اصلاحی (م ۱۴۱۸ھ) اور جاوید احمد غامدی کا قرآن کی تفسیر میں آپس میں اختلاف کیوں ہوا؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رضی اللہ عنہم، ائمہ اربعہ رضی اللہ عنہم، طبری رضی اللہ عنہ (م ۳۱۰ھ)، قرطبی رضی اللہ عنہ و رازی رضی اللہ عنہ، زحشری (م ۵۳۸ھ) وغیرہ کے بارے میں شاید غامدی صاحب یہ کہیں کہ وہ عربی معنی سے واقف نہیں تھے یا ان پر نظم قرآنی کے ذریعے تفسیر کے وہ نادر اصول ابھی تک منکشف نہیں ہوئے تھے کہ جن کی دریافت پر غامدی صاحب نے مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) و اصلاحی کو امام کے لقب سے نواز لیا لیکن خود مولانا فراہی (م ۱۳۴۹ھ) اور مولانا اصلاحی (م ۱۴۱۸ھ) کے ساتھ غامدی صاحب کے تفسیر کے جو اختلافات ہوئے ان کے بارے میں وہ کیا کہیں گے؟“^۷

مولانا اصلاحی اور جاوید غامدی کے درایتی اصول

مولانا امین احسن اصلاحی (م ۱۴۱۸ھ) نے حدیث کے رد و قبول کے لیے چھ درایتی اصول بیان کیے ہیں۔ اپنے استاد کی اتباع میں

جناب غامدی صاحب نے بھی ان میں سے بعض اصولوں کو بیان کیا ہے۔ چونکہ جاوید احمد غامدی صاحب کے تصور درایت میں بھی اصل کی حیثیت جناب اصلاحی صاحب کو حاصل ہے، لہذا ہم انہی کے نقطہ نظر کو بنیاد بنا کر اس تصور درایت پر نقد کریں گے۔ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) کے ساتھ جہاں جہاں جناب غامدی نے ان کی صریح موافقت کی ہے، ہم ذکر کرتے جائیں گے۔ اصلاحی و غامدی صاحب کے اصول درایت درج ذیل ہیں:

① پہلا اصول

○ مولانا اصلاحیؒ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

”حدیث کے غٹ و سمین میں امتیاز کے لیے پہلی کسوٹی یہ ہے کہ کوئی روایت جس کو اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق قبول کرنے سے ابا کرتا ہے وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کی طرف نبی ﷺ نے خود رہنمائی فرمائی ہے۔ حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

عن أبي حميد أن رسول الله ﷺ قال «إذا سمعتم الحديث عنى تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به۔ وإذا سمعتم الحديث عنى تنكره قلوبكم تنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه»^{۱۱}

”ابو حمید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی روایت سنو جس سے تمہارے دل آشنائی محسوس کریں، تمہارے روئنگے اور تن بدن اس سے اثر پذیر ہوں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے دلوں سے زیادہ قریب ہے تو میں تمہارے نسبت اس کے زیادہ قریب ہوں اور جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی بات سنو جس سے تمہارے دل اجنبیت محسوس کریں، تمہارے روئنگے اور جسم اس سے ناگواری محسوس کریں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے مزاج سے دور ہے تو میں تمہاری نسبت اس سے زیادہ دور ہوں۔“^{۱۲}

تبصرہ

اصلاحی صاحبؒ (م ۱۴۱۸ھ) نے جس روایت کا تذکرہ کیا ہے اس کی صحت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے، اگر یہ روایت صحیح ہو بھی تو اس میں ضعیف یا موضوع احادیث کو پہنچانے علامات کا بیان ہوا ہے، جیسا کہ اس روایت پر مفصل تبصرہ چھٹے باب کی دوسری فصل میں آ رہا ہے۔ لہذا ایک ایسی روایت، جس کی صحت ہی مختلف فیہ ہو وہ اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث کے رد و قبول کے حوالے سے کیسے ایک اصول بن سکتی ہے؟

اس روایت کی صحت کے حوالے سے علمائے محدثین رحمہم کے اقوال ملاحظہ ہوں:

- امام ابن قطان رحمہ اللہ (م ۲۲۸ھ) نے الوهم والإيهام میں اس روایت کو حسن کہا ہے۔^{۱۳}
- امام ابن مفلح رحمہ اللہ (م ۷۳۳ھ) نے الآداب الشرعية میں اس روایت کے بارے میں فرمایا ہے: ’إسناده جيد‘^{۱۴}
- امام ابن کثیر رحمہ اللہ (م ۷۷۴ھ) نے بھی اپنی تفسیر میں اس کی سند کو ایک جگہ: ’إسناده جيد‘، جبکہ دوسری جگہ: ’إسناده صحيح‘^{۱۵} لکھا ہے

- امام پیشی رحمہ اللہ (م ۸۰۷ھ) نے ’مجمع الزوائد میں اس کے بارے میں: رجاله رجال الصحيح کا حکم بیان کیا ہے۔^{۱۶}
- امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے النکت علی الموضوعات میں کہا ہے: ’إسناده على شرط الصحيح‘^{۱۷}
- امام الکنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے تنزیہ الشریعة المرفوعة میں اس روایت کی سند کو: ’إسناده صحيح‘ کہا ہے۔^{۱۸}

- ⑤ علامہ البانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۴۲۰ھ) نے السلسلة الصحيحة میں لکھا ہے: إسناده حسن على شرط مسلم^{۲۱} جن آئمہ نے اس حدیث کی صحت پر کلام کیا ہے ان میں سے چند علماء کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:
- ⑥ امام ابن رجب رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۹۵ھ) نے العلوم والحکم میں اس روایت کو 'معلول' قرار دیا ہے۔^{۲۲}
- ⑦ امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۵۰ھ) نے الفوائد المجموعة میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے کہ خود اس حدیث کو سن کر میرے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، لہذا اس روایت کی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت بعید ہے۔^{۲۳}
- ⑧ امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۲۵۰ھ) کے بقول اس حدیث کو اگر اس کے متن میں بیان شدہ معیار پر پیش کیا جائے تو یہ اس پر پوری نہیں اترتی چہ جائیکہ اس حدیث کو باقی احادیث کی صحت وضعف کا معیار بنایا جائے۔^{۲۴}
- اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو 'الکفایہ' کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ علامہ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) نے اس حدیث کو عمارہ بن غزیہ کے طریق سے عبد الملک بن سعید بن سوید سے بیان کیا ہے، جبکہ سوید، ابی اسید سے اور وہ ابو حمید اور وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں، چنانچہ اس حدیث کی سند میں انقطاع ہے۔
- ⑨ مولانا غازی عزیر مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک مقالہ بعنوان 'اصلاحی نظریہ حدیث' میں اس حدیث کے راوی 'عبد الملک' کو ضعیف ثابت کیا ہے۔^{۲۵} پس یہ روایت مذکورہ بالا انقطاع سند اور ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف قرار پائے گی۔
- اگر تو ذاتی کشف، ذوق الہام، القاء فراست، نور قلب اور خواب وغیرہ کو حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کی بنیاد بنایا جائے تو ہر فقیہ اور محدث کے نزدیک صحیح اور ضعیف کا ذخیرہ علیحدہ علیحدہ ہوگا۔ تعجب تو اس بات پر ہے کہ فیصلہ حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کا کیا جا رہا ہے اور اس کے لیے معیار اور کسوٹی ایک ایسی چیز کو بنایا جا رہا ہے، جو کہ حدیث کے ذاتی اوصاف میں سے نہیں ہے۔ آئمہ محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کے جتنے بھی اصول بیان کیے ہیں، وہ سب حدیث (یعنی سند یا متن) کے ذاتی اوصاف میں شامل ہیں۔ اگر تو کسی محدث یا فقیہ کے ذوق کو کسی حدیث کے ضعیف ہونے کی کسوٹی بنالیا جائے، تو حنفی فقہاء رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک ہر وہ حدیث ضعیف ہوگی جو کہ فقہ شافعی کی مؤید ہے اور فقہائے شوافع رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک فقہ حنفی کے اثبات میں مروی احادیث ضعیف قرار پائیں گی۔
- اصلاحی صاحب^{۲۶} (م ۱۴۱۸ھ) کے اسی بیان کردہ اصول نے صوفیاء کے ہاں غلو کی شکل یوں اختیار کی کہ انہوں نے بغیر سند کے یہ دعویٰ کرنا شروع کر دیا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے یہ بات بیان کی ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ
- ⑩ معروف صوفی شیخ ابن عربی (م ۶۳۸ھ) اپنی کتاب الفتوحات المکیہ میں بیان کرتے ہیں:
- حدثنی قلبی عن ربی^{۲۷}
- ”میرے دل نے اپنے رب سے یہ بات نقل کی ہے۔“
- ⑪ اسی طرح ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے اپنی کتاب 'مکتوبات' اور 'الفتوحات المکیہ' وغیرہ میں متعدد مقامات پر یہ لکھا ہے:
- عرفت صحة الحديث بصحة كشفه و صحة كشفه بصحة الحديث^{۲۸}
- ”میں نے حدیث کی صحت کو اپنے کشف کی صحت سے اور کشف کے صحیح ہونے کو حدیث کے صحیح ہونے سے معلوم کیا ہے۔“
- اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ بعض محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے اس کو صحیح یا حسن قرار دیا ہے تو پھر بھی ہم یہ کہیں گے کہ ہر وہ حدیث جو کہ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق مقبول قرار پاتی ہے میرا دل اس حدیث کو معروف خیال کرتا

ہے، لہذا وہ حدیث میرے نزدیک صحیح ہے اور ہر وہ حدیث کہ جو کہ محدثین رحمہم اللہ کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق مردود ہو میرا دل اس سے اجنبیت محسوس کرتا ہے، لہذا ایسی حدیث میرے نزدیک ضعیف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ کا ذوق بھی ہر اسی روایت کو معروف خیال کرتا ہے جو کہ ان صحیح یا حسن حدیث کی بنیادی شرائط پر پوری اترتی ہو اور ہر وہ حدیث جو کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے متفق علیہ اصول حدیث کے مطابق صحیح یا حسن کے درجے کو نہیں پہنچتی تو اس روایت سے ان کے دل اجنبیت محسوس کرتے ہیں۔ اصلاحی صاحب نے بعض علماء مثلاً ربیع بن خثیم رحمہم اللہ (م ۶۴ھ)، ولید بن مسلم رحمہم اللہ (م ۱۹۵ھ) اور جریر رحمہم اللہ (م ۷۰ھ) وغیرہ کے جو اقوال بیان کیے ہیں ان کا مفہوم بھی یہی ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کو معروف اصول حدیث کے مطابق نہیں پاتے تھے، وہ متن کے اعتبار سے ایسی روایات ہوتی تھیں کہ جن کے مشمولات سے ان حضرات کے دل تنگی محسوس کرتے تھے۔

اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) نے حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لیے علامہ خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۶۳ھ) کی کتاب الکفایۃ کو بنیاد بنایا ہے، کیونکہ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) کو اس کتاب میں کچھ ایسی چیزیں مل گئیں، جن سے بظاہر ان کے نظریات کی تائید ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) الکفایۃ کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں، باوجودیکہ الکفایۃ میں ضعیف اور منکر روایات کی کثیر تعداد موجود ہے۔ ہمیں فن اصول حدیث میں الکفایۃ کی اہمیت سے انکار نہیں ہے، لیکن یہ دیگر علوم کی کتب کی طرح یہ بھی کوئی ایسی کتاب نہیں ہے کہ اس کے بعد کوئی عالم باقی کتب اصول حدیث سے بے نیاز ہو جائے۔ ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) الکفایۃ کے علاوہ دیگر کتب حدیث وغیرہ کو بھی سامنے رکھتے تو ان کے لیے واضح ہو جاتا کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے میں عقلی ذوق کو کتنی اہمیت حاصل ہے۔

○ امام حاکم رحمہم اللہ (م ۴۰۵ھ) کی کتاب معرفة علوم الحدیث

○ قاضی عیاض رحمہم اللہ (م ۶۴۴ھ) کی الإلماع

○ امام ابن صلاح رحمہم اللہ (م ۶۴۳ھ) کی علوم الحدیث

○ امام نووی رحمہم اللہ (م ۶۷۶ھ) کی التقریب والتیسیر

○ حافظ عراقی رحمہم اللہ (م ۸۰۶ھ) کی نظم الدرر اور ألفیۃ الحدیث

○ ابن حجر رحمہم اللہ (م ۸۵۲ھ) کی نخبة الفکر

○ امام سخاوی رحمہم اللہ (م ۹۰۲ھ) کی فتح المغیث

○ امام سیوطی رحمہم اللہ (م ۹۱۱ھ) کی تدریب الراوی

○ امام صنعانی رحمہم اللہ (م ۱۱۸۲ھ) کی توضیح الأفكار

○ امام قاسمی رحمہم اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کی قواعد التحديث

اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) نے کسی حدیث کی صحت و ضعف کے جو اصول الکفایۃ کے حوالے سے بیان کیے ہیں، ان میں حقیقت یہ ہے کہ موصوف کو علامہ خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۶۳ھ) کی بات سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔ خطیب بغدادی رحمہم اللہ (م ۴۶۳ھ) کے علاوہ بھی بعض علماء مثلاً ابن قیم (م ۷۵۱ھ)، ابن دقیق العید (م ۷۰۲ھ)، علامہ بلقینی (م ۸۰۵ھ) اور علامہ ابن جوزی

(م ۵۹۷ھ) رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی بعض مقامات پر موضوع روایت کی پہچان کی بعض علامات بیان کی ہیں۔ علماء اس بات کو جانتے ہیں کہ کسی چیز کی علامت اور علت (وجہ ضعیف) میں کیا فرق ہوتا ہے۔ لہذا خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ)، ابن قیم (م ۷۵۱ھ) یا ابن جوزی (م ۵۹۷ھ) رحمہ اللہ کا احادیث کے بارے میں یہ کہنا کہ ان کے ذخیرے میں موضوع روایات چھانٹنے کی بنیادی علامتوں میں سے ایک علامت محدثین کرام رحمہ اللہ کا فنی ذوق بھی ہے، ایک بالکل درست بات ہے۔ ان علماء حضرات کے اقوال کا اصل مفہوم یہ ہے کہ بعض علامتیں ایسی ہیں کہ جن کی بنیاد پر ایک محدث پہلی نظر میں ہی کسی حدیث کے صحیح یا موضوع ہونے کے بارے میں ایک فوری رائے قائم کر سکتا ہے، لیکن ان اقوال کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اگر کسی حدیث کے بارے میں کسی محدث کی پہلی رائے یہ ہو کہ وہ موضوع ہے اور بعد میں وہ صحیح یا حسن حدیث کی شرائط پر ہوری بھی اترتی ہو تو پھر بھی وہ محدث اس کو ضعیف کہیں گے۔ ہم روزمرہ زندگی میں کئی علماء سے جب کسی حدیث کے بارے میں دریافت کرتے ہیں تو وہ اس حدیث کا متن سن کر کہتے ہیں کہ محسوس یہی ہوتا کہ یہ کوئی موضوع روایت ہے، کبھی نظروں سے ایسی روایت گزری نہیں ہے۔ اب اگر ان عالم صاحب پر بعد میں واضح جائے کہ یہ روایت حدیث کی فلاں کتاب میں صحیح سند کے ساتھ مروی ہے تو وہ اس کو صحیح قرار دینے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کریں گے۔ بعینہ یہی معاملہ سلف صالحین کا ہے، ان کا حدیث کی درس و تدریس میں شغل بہت زیادہ تھا، لہذا جب ان سے کسی حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ پہلی نظر میں ہی وہ اپنے وسیع مطالعہ اور طویل تجربہ کی روشنی میں حاصل ہو جانے والے فنی ذوق کی روشنی میں اس روایت کے بارے میں عموماً کوئی حکم لگا دیتے تھے اور اس کے لیے انہوں نے کچھ علامتیں بھی مقرر کی ہوئی تھیں کہ اگر ان علامات میں سے کوئی علامت ہو تو اس حدیث کے موضوع ہونے کا امکان غالب ہے۔ سلف کا مقصود ان علامات کو بیان کرنے سے ہرگز یہ نہیں ہوتا تھا کہ اگر کوئی روایت، جس میں ان کی بیان کردہ علامات میں سے کوئی علامت پائی جاتی ہو، محدثین کرام رحمہ اللہ کے اصولوں کے مطابق مقبول قرار پائے تو وہ اس کو بھی صرف ان علامات کی بنیاد پر موضوع قرار دیں گے۔ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنی کتاب ’مبادی تدبر حدیث‘ میں بعض اہل علم یعنی ربیع بن خثیم رحمہ اللہ (م ۶۲ھ)، ولید بن مسلم رحمہ اللہ (م ۱۹۵ھ) اور جریر رحمہ اللہ (م ۷۰ھ) وغیرہ کے جو اقوال ذکر کیے ہیں وہ دراصل معرفۃ وضع الحدیث کے ضمن میں ضعیف حدیث کی علامات کے طور پر وارد ہوئے ہیں، جیسا کہ چھٹے باب کی دوسرے فصل میں تفصیلاً آئے گا۔

② دوسرا اصول

◎ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

”حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے دوسری کوئی عمل معروف ہے۔ اس کی ہدایت نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ملتی ہے:

عن محمد بن جبیر بن مطعم عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ «ما حدثتني مما تعرفونه فخذوه وما حدثتني مما تنكرونه فلا تأخذوا به قال: فإني لا أقول المنكر ولست من أهله»^{۲۶}

”محمد بن جبیر بن مطعم اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی روایت اس معروف کے مطابق کی جائے جس سے تم آشنا ہو تو تم اس کو قبول کر لو۔ اور اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی ایسی روایت کی جائے جس کو تم منکر محسوس کرو تو اس کو نہ قبول کرو۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہ میں منکر کہتا ہوں اور نہ میں منکر باتیں کرنے والوں میں سے ہوں۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر روایت تمہاری معروفات کے مطابق ہو تو اس کو قبول کرو اور اگر ان سے متضاد ہو تو اس کو رد کر دو۔“^{۲۷}

تبصرہ

اصلاحی صاحب^{۲۱} (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنے موقف کے اثبات میں جس روایت کو ذکر کیا ہے، آئمہ جرح و تعدیل کے اس پر اقوال ملاحظہ فرمائیں:

◎ امام ابن عدی رحمہ اللہ (م ۳۶۵ھ) نے اس روایت کو الکامل فی الضعفاء میں ایک راوی سلیم بن مسلم کی وجہ سے 'غیر محفوظ' قرار دیا ہے۔^{۲۸}

◎ علامہ ابن القیسرانی رحمہ اللہ (م ۵۰۷ھ) نے ذخیرۃ الحفاظ میں لکھا ہے کہ اس روایت میں ایک راوی یونس بن یزید ثقہ نہیں ہے۔^{۲۹}

◎ امام ذہبی رحمہ اللہ (م ۷۴۸ھ) نے سیر أعلام النبلاء میں اس روایت کو منکر کہا ہے۔^{۳۰}

◎ ابن رجب رحمہ اللہ (م ۷۹۵ھ) نے العلوم والحکم میں لکھا ہے کہ ائمہ محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک أصح قول یہ ہے کہ یہ روایت 'مرسل' ہے۔^{۳۱}

◎ امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ (م ۲۷۷ھ) نے اس حدیث کو 'معلول' قرار دیا ہے۔^{۳۲}

◎ علامہ البانی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) نے اس کو 'ضعیف جداً' کہا ہے۔^{۳۳}

اس قدر ضعیف روایت کو اللہ کے رسول ﷺ کی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے معیار بنانا کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ صحیح بات یہی ہے کہ اصلاحی صاحب نے حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے جو اصول اور کسوٹیاں بیان کی ہیں وہ ان کی اپنی عقل کی اختراعات ہیں کہ جن کو شرعی دلائل سے ثابت کرنے کے لیے انہیں ضعیف احادیث کا سہارا لینا پڑا ہے۔

اصلاحی صاحب نے ایک تو انتہائی ضعیف حدیث کو اپنے فکری استدلال کے لیے دلیل بنایا، دوسرا انہوں نے حدیث کا ترجمہ بھی صحیح نہیں کیا۔ حدیث کے الفاظ تعارفونہ کا ترجمہ یہ بنتا ہے کہ جس کو تم جانتے ہو یا جس سے تم آشنا ہو یا جس سے تم واقف ہو، جبکہ اصلاحی صاحب اس کا مفہوم 'وہ معروف جس سے تم آشنا ہو' بیان کرتے ہیں۔ اصلاحی صاحب اپنا نقطہ نظر ثابت کرنے کے لیے حدیث کے ترجمے میں خواہ مخواہ 'معروف' کا لفظ درمیان میں کھینچ لائے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امت مسلمہ میں ہر دور اسلامی معاشروں میں کئی طرح کی بدعات، دین کے نام پر رائج رہی ہیں جیسا کہ آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں بہت ساری بدعات اسلامی معاشروں کے معروفات کا درجہ اختیار کر چکی ہیں مثلاً میت کے قرآن خوانی کی اجتماعی محافل، اذان سے پہلے صلاۃ و سلام اور چالیسواں وغیرہ۔ اگر ان معروف بدعات کے خلاف کوئی حدیث بیان کی جائے تو کیا ہم حدیث کو رد کر دیں گے۔ اصلاحی صاحب کے اس اصول کو استعمال کیا جائے تو عمل معروف سے ساری بدعات ثابت ہو جائیں گی اور سنن صحیحہ، عمل معروف (یعنی بدعات) کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہوں گی۔

باقی رہا کہ اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو اس کا مفہوم وہی ہے جو ابھی دوسرے اصول کے آخر میں حدیث: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرُونَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ، وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَنْكَرُهُ قُلُوبُكُمْ تَنْفَرُ مِنْهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرُونَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ فَأَنَا أْبَعْدَكُمْ مِنْهُ» کے بارے

میں گذرا کہ یہ معرفت وضع الحدیث کے موضوع کے ضمن میں ارشاد نبوی ﷺ ہے۔

۳ تیسرا اصول

○ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

”حدیث کے غث و سمین میں امتیاز کے لیے تیسری کسوٹی قرآن مجید ہے۔ اس باب میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة فما جاءكم موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني وما جاءكم مخالفا لكتاب الله تعالى وسنتي فليس مني»^{۳۴}

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ عنقریب تمہارے سامنے مجھ سے منسوب ایسی روایات آئیں گی جو کہ باہم دگر متناقض ہوں گی تو جو کتاب اللہ اور میری سنت کے موافق ہو وہ تو مجھ سے ہیں اور جو کتاب اللہ اور میری سنت کے مخالف ہوں وہ مجھ سے نہیں ہیں۔

اس حدیث میں ہمیں دو اصولوں کی تعلیم دی گئی ہے، لیکن ہم یہاں صرف کتاب اللہ کے کسوٹی ہونے پر بحث کریں گے، سنت رسول پر بحث چوتھی کسوٹی کے تحت آئے گی۔ اس میں ہمیں یہ ہدایت دی گئی کہ کوئی حدیث جو کسی پہلو سے قرآن کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی..... قرآن ہر چیز پر نگران ہے۔ حق و باطل میں امتیاز کے لیے یہی اصلی کسوٹی ہے اس وجہ سے کوئی چیز اس کے خلاف قبول نہیں کی جا سکتی۔“^{۳۵}

○ اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) کے شاگرد غامدی صاحب بھی اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) کی تائید میں لکھتے ہیں:

”سند کی تحقیق کے بعد دوسری چیز حدیث کا متن ہے۔ راویوں کی سیرت و کردار اور ان کے سوانح و حالات سے متعلق صحیح معلومات تک رسائی کے لیے ائمہ محدثین رحمہم نے اگرچہ کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا اور اس کام میں اپنی عمریں کھپا دی ہیں، لیکن ہر انسانی کام کی طرح حدیث کی روایت میں بھی جو فطری خلا اس کے باوجود باقی رہ گئے ہیں ان کے پیش نظر دو باتیں اس کے متن میں بھی لازماً دیکھنی چاہئیں:

① ایک یہ کہ اس میں کوئی چیز قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو۔

② دوسری یہ کہ علم و عقل کے مسلمات کے خلاف نہ ہو۔

قرآن کے بارے میں ہم اس سے پہلے واضح کر چکے ہیں کہ دین میں اس کی حیثیت میزان و فرقان کی ہے۔ وہ ہر چیز پر نگران ہے اور حق و باطل میں امتیاز کے لیے اسے حکم بنا کر اتارا گیا ہے، لہذا یہ بات تو مزید کسی استدلال کا تقاضا نہیں کرتی کہ کوئی چیز اگر قرآن کے خلاف ہے تو اسے لازماً رد ہونا چاہیے۔“^{۳۶}

تبصرہ

اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) نے اپنے موقف کی تائید میں جو روایت نقل کی ہے وہ حد درجے ضعیف ہے۔ اس سلسلہ میں ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

○ امام ابن عدی رحمہ اللہ (م ۳۶۵ھ) نے الکامل فی الضعفاء میں اسے ’غیر محفوظ‘ کہا ہے۔^{۳۷}

○ امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) نے اپنی ’سنن‘ میں اس روایت کو ایک راوی ’صالح بن موسیٰ‘ کی وجہ سے ضعیف قرار

دیا ہے۔^{۳۸}

○ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے الرسالة میں اس روایت کو مردود کہا ہے۔^{۳۹}

◎ علامہ ابن القیسرانی رحمہ اللہ (م ۵۰۷ھ) نے ذخیرۃ الحفاظ میں اسکے ایک راوی 'صالح الطلحی' کو متروک الحدیث کہا ہے۔

◎ علامہ عجلبونی رحمہ اللہ (م ۱۱۶۲ھ) نے کشف الخفاء میں اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔^{۴۰}

◎ علامہ صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے الموضوعات میں اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے۔^{۴۱}

◎ علامہ فیروز آبادی رحمہ اللہ (م ۸۱۶ھ) نے سفر السعادة میں اس کو أوضع الموضوعات کہا ہے۔

◎ امام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) کا کہنا ہے کہ یہ روایت باطل اور بے اصل ہے۔^{۴۲}

◎ امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) کا قول ہے کہ اس روایت کو زنادقہ نے گھڑا ہے۔^{۴۳}

◎ علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۹ھ) کا کہنا ہے کہ یہ روایت قطعاً باطل اور بے اصل ہے۔^{۴۴}

◎ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے اسے حد درجے منکر کہا ہے۔^{۴۵}

◎ امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے الفوائد المجموعۃ میں اس روایت کو من گھڑت کہا ہے۔^{۴۶}

◎ اس روایت کو شیخ البانی رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) نے 'ضعیف جداً' کہا ہے۔^{۴۷}

امام شوکانی رحمہ اللہ (م ۱۲۵۰ھ) نے اس حدیث کو بہ اعتبار سند 'موضوع' قرار دیتے ہوئے اس کے متن پر یہ تبصرہ مزید کیا ہے کہ اگر خود اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو یہ حدیث مردود قرار پاتی ہے، کیونکہ کتاب اللہ میں موجود ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ جو بھی تم کو دیں تم اس کو قبول کر لو اور جس سے تم کو روک دیں تو تم بھی اس سے رک جاؤ۔ اس بارے میں مزید مفصل بحث ہم مولانا فراہی رحمہ اللہ (م ۱۳۴۹ھ) کے 'تصور درایت' کے ذیل میں کر چکے ہیں۔

۴) چوتھا اصول

◎ مولانا اصلاحی رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

”حدیث کے صحیح و سقیم کی پرکھ کے لیے چوتھی کسوٹی سنت معلومہ ہے۔ محولہ بالا حدیث کی روشنی میں سنت کا جو ذخیرہ امت کی تحویل میں ہے وہ بجائے خود بھی کسوٹی ہے۔ کوئی چیز جو اس سنت معلومہ سے بے گانہ یا متصادم ہوگی، وہ قبول نہیں کی جائے گی کہ سنن عملی تواتر سے ثابت ہیں، ان پر اخبار آثار انداز نہیں ہو سکتیں۔ سنن روایت کے بالمقابل قدیم تر ہیں..... سنت عملی تواتر سے ثابت ہے اس جہ سے اس کے رد و قبول کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ اخبار آحاد سے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ بعض صورتوں میں لازماً رد کر دی جاتی ہیں... خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کے نزدیک بھی وہ تمام اخبار آحاد جو منافی سنت معلومہ اور عمل قائم مقام سنت کے حکم میں داخل ہیں، رد کر دی جائیں گی۔ اسی طرح الفعل الجاری مجری السنۃ عمل قائم مقام سنت کے منافی خبر واحد بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ الفعل جاری مجری السنۃ سے صاحب الکفایۃ کی مراد غالباً وہی چیز ہے جس کو مالکیہ العمل عندنا ہکذا سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی کسی باب میں کوئی عمل معروف کی حیثیت سے چلا آ رہا ہے۔ اس طرح کے عمل کو مالکیہ سنت ہی کے درجہ میں رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ جو عمل پوری جماعت سے اس طرح چلا آ رہا ہے، اس کے متعلق قرینہ یہی ہے کہ اسے پیغمبر ﷺ کی منظوری حاصل ہے۔ اس وجہ سے مالکیہ اہل مدینہ کی سنت کے خلاف جس طرح دوسری سنت کو قبول نہیں کرتے اسی طرح اپنے اندر کے لوگوں کے اس عمل کو بھی جو تواتر کے ساتھ چلا آ رہا ہے خبر واحد کے مقابل میں زیادہ قابل اطمینان خیال کرتے ہیں۔ یہی حال حنفیہ کا بھی ہے۔ وہ بھی ان مسائل میں جن کا تعلق عام لوگوں کی زندگی سے ہو اخبار آحاد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے بلکہ اس عمل کو ترجیح دیتے ہیں جو لوگوں نے اپنے انتخاب و اجتہاد سے اختیار کر رکھا ہے یا اس معاملہ میں

اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ عموماً بلوی کی صورت میں ان کے نزدیک اجتہاد خبر واحد سے زیادہ قرین احتیاط ہے،^{۴۸}

◎ جناب غامدی صاحب اپنے استاذ امام کی تائید میں لکھتے ہیں:

”یہی معاملہ سنت کا ہے دین کی جو ہدایت اس ذریعے سے ملی ہے اس کے متعلق بھی یہ بات اس سے پہلے پوری قطعیت سے واضح ہو چکی ہے کہ نبی ﷺ نے اسے قرآن ہی کی طرح پورے اہتمام سے جاری فرمایا ہے۔ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جس طرح امت کے اجماع سے ثابت ہے، یہ بھی اسی طرح امت کے اجماع ہی سے اخذ کی جاتی ہے۔ سنت سے متعلق یہ حقائق چونکہ بالکل قطعی ہیں، اس لیے خبر واحد اگر سنت کے منافی ہو اور دونوں میں توفیق کی کوئی صورت تلاش نہیں کی جاسکتی تو اسے لامحالہ رد ہی کیا جائے گا۔“^{۴۹}

تبصرہ

اصلاحی صاحب^(م ۱۴۱۸ھ) نے اپنی بیان کردہ چوتھی کسوٹی کے ثبوت کے لیے جس روایت کو بطور دلیل نقل کیا ہے اس کی استنادی حیثیت پر ہم پچھلے اصول کے ذیل میں بحث کر چکے ہیں کہ یہ روایت حد درجے ضعیف اور موضوع ہے۔ جہاں تک اصلاحی صاحب کا یہ کہنا ہے کہ عمل اہل مدینہ، مالکیہ کے نزدیک حجت ہے اور مالکیہ ہر ایسی خبر واحد کو رد کر دیتے ہیں جو کہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہو۔ اس بارے میں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کا نہیں ہے، بلکہ یہ متاخرین مالکیہ کا ہے۔ کیا عمل اہل مدینہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے ہاں نقد روایت کا کوئی اصول ہے؟ اس موضوع پر ہم تیسرے باب کی دوسرے فصل میں کافی کچھ لکھ آئے ہیں۔ اس ضمن میں اہل علم کے مزید کچھ اقوال ملاحظہ فرمائیں:

◎ مولانا غازی عزیر مبارکپوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”راقم کو مالکیہ کی جس قدر بھی متداول وغیر متداول کتب کے مطالعے کا موقع ملا ہے ان میں سے کسی میں بھی یہ چیز نظر نہیں آئی کہ اہل مدینہ کا تعامل امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک سنت بلکہ سنت سے بڑھ کر درجہ رکھتا ہے۔ جمہور اہل اسلام کی طرح امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) بھی اثبات سنت میں شہریت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے بلکہ سند کو ہی اس کی معرفت کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ یہ درست ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے اپنی کتاب الموطأ میں تقریباً چالیس مقامات پر اہل مدینہ کے اجماع کا تذکرہ فرمایا ہے لیکن تمام اصحاب بصیرت جانتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی مراد تائید، ترجیح اور اظہار واقعہ ہے، اس سے کسی صحیح سنت نبوی کی رد میں حجت پکڑنا یا سنت نبوی پر اہل مدینہ کے عمل کو فوقیت یا ترجیح دین ہرگز مقصود نہیں ہے۔ اہل مدینہ کے عمل کو تائیداً نقل کرنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) اہل مدینہ کے عمل کو سنت کی بنیاد سمجھتے تھے لہذا ان کو اگر کوئی سنت اہل مدینہ کے علم و عمل کے خلاف ملتی تو وہ اسے منسوخ قرار دیتے تھے۔ ان پر اگندہ اور باطل خیالات کو امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی جانب منسوب کرنا قطعاً بے بنیاد، بہتان عظیم اور سراسر ظلم ہے۔“^{۵۰}

امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے زمانے میں خلیفہ منصور (م ۱۵۸ھ) اور پھر خلیفہ ہارون الرشید (م ۱۹۳ھ) کا یہ خیال تھا لوگ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کی فقہی آراء پر عمل کریں اور ان کتاب کی الموطأ کو قضاء و قانون کی سرکاری کتاب کا درجہ دے دیا جائے لیکن امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) نے اس کو ماننے سے انکار کر دیا۔

◎ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لجميع الأمة وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه

العمل ولم يقل قط في مؤطاه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره بل يخبر اخبارا مجردا أن هذا عمل أهل بلده فإنه رضي الله عنه وجزاه عن الإسلام خيرا ادعى اجماع أهل المدينة في نيف وأربعين سنة^{۵۱}

”اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمل اہل مدینہ امام مالک رحمہ اللہ (م ۱۷۹ھ) کے نزدیک تمام امت کے لیے حجت نہیں تھا بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ نے اپنے ذاتی عمل کے لیے اس کو اختیار کیا اور مؤطایا اس کے علاوہ کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ اس کے بغیر عمل جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب رحمہ اللہ صرف یہ لکھتے ہیں کہ ان کے شہر والوں کا عمل یہ ہے۔ اللہ تعالیٰ امام صاحب رحمہ اللہ پر رحم کرے کہ انہوں نے چالیس سے زائد مسائل میں اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔“

جہاں تک متاخرین مالکیہ کا یہ کہنا ہے کہ اہل مدینہ کا عمل صحیح حدیث کے مقابلے میں رائج اور معتبر ہے تو ان کا یہ اصول درست نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بہت سے ایسے صحابہ رضی اللہ عنہم جو کہ مدینہ میں رہتے تھے، تبلیغ و اشاعت دین کی غرض سے دوسرے شہروں میں منتقل ہو گئے۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کے بقول تقریباً تین صد صحابہ رضی اللہ عنہم نے مدینہ سے مختلف اوقات میں کوفہ وغیرہ کی طرف نقل مکانی کی تھی۔ اب دوسرے علاقوں میں جانے کے بعد کیا ان صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل غیر معتبر ہوگا؟ کیا ان سابقہ مدنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل اہل مدینہ کے عمل میں شمار نہیں ہوگا؟

⑤ اس بارے میں امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے کیا خوبصورت بات کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

الجدران و المساكن و البقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال و انما التأثير لأهلها و سكانها^{۵۲}

”ترجیح اقوال میں درود یوار، مکان اور علاقے غیر مؤثر ہوتے ہیں۔ اس کے لیے تو ان علاقوں کے رہنے والے اور ساکنین ہی مؤثر ہوتے ہیں۔“

’عموم بلوی‘ کی صورت میں حنفیہ کا قیاس کو خبر پر ترجیح دینا بھی ایک غیر معقول فعل ہے۔ اس مسئلے پر ہم مولانا شبلی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) کے تصور درایت کے ذیل میں اور تیسرے باب کی فصل اول میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔

⑤ پانچواں اصول

⑥ اصلاحی صاحب^{۵۳} (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

”عقل کلی حدیث کے غٹ و سمین میں امتیاز کے لیے پانچویں کسوٹی کا کام دیتی ہے۔ اس باب میں صاحب الکفایہ کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔ عقل کے منافی روایات قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بنیاد، جیسا کہ دوسری جگہ بیان ہو چکا ہے، تمام تر عقل و فطرت پر ہے۔ عقل و فطرت ہی کے مقتضیات و مطالبات ہیں جو قرآن و سنت میں اجاگر کیے گئے ہیں اور اللہ اور رسول ﷺ نے عقل اور فطرت ہی کے حوالے سے لوگوں پر حجت قائم کی ہے اور ان لوگوں کو عقل کا دشمن گردانا ہے جنہوں نے ہوائے نفس کی پیروی میں دین فطرت کی مخالفت کی۔ ایسی صورت میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ کوئی ایسی روایت قبول کی جائے جو دین کی اصل بنیاد ہی کی نفی کرنے والی ہو، چنانچہ منافی عقل روایات قبول نہیں کی جائیں گی۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ یہاں زیر بحث افراد و انصار کی عقل نہیں، بلکہ عقل کلی ہے جو انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا شرف ہے۔“^{۵۴}

⑦ غامدی صاحب اپنے استاد کی تائید میں لکھتے ہیں:

”علم و عقل کے مسلمات بھی اس باب میں یہی حیثیت رکھتے ہیں۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اس کی دعوت تمام تر انہی مسلمات پر مبنی ہے۔ توحید و معاد جیسے بنیادی مباحث میں بھی اس کا استدلال اصلاً انہی پر قائم ہے اور انہی کے تقاضے اور مطالبات وہ اپنی تعلیمات سے لوگوں کے سامنے نمایاں کرتا ہے۔ قرآن کا ہر طالب علم اس بات سے واقف ہے کہ وہ انہیں حکم کی حیثیت سے پیش کرتا

ہے۔ اس نے مشرکین عرب کے سامنے بھی انہیں قول فیصل کے طور پر پیش کیا ہے اور یہود و نصاریٰ کے سامنے بھی۔ ان کے مخالفین کو وہ ہوائے نفس کا پیرو قرار دیتا ہے۔ وجدان کے حقائق، تاریخ کی صداقتیں، تجربے اور مشاہدے کے ثمرات و نتائج، یہ سب قرآن میں اسی حیثیت سے زیر بحث آئے ہیں۔ لہذا وہ چیزیں جنہیں خود قرآن نے حق و باطل میں امتیاز کے لیے معیار ٹھہرایا ہے، ان کے خلاف کوئی خبر واحد آخر کسی طرح قابل قبول ہو سکتی ہے؟ بالبداهت واضح ہے کہ ہم اسے ہر حال میں رد ہی کریں گے۔“ ۵۴

تبصرہ

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بعض سلف صالحین مثلاً خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ)، علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) اور علامہ سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) وغیرہ نے اپنی بعض تحریروں میں موضوع روایت کی پہچان اور علامتوں میں سے ایک علامت یہ بھی بیان کی ہے کہ وہ عقل صریح کے خلاف ہو، لیکن ان سلف صالحین کے ہاں خبر واحد کا عقل صریح کے خلاف ہونا موضوع حدیث کی علامت تو ہے، لیکن علت یا سبب نہیں ہے۔ علت اور علامت میں فرق کے حوالے سے ہم اسی فصل میں پیچھے بھی بحث کر آئے ہیں، جبکہ دوسرے باب کی دوسری فصل اور چھٹے باب کی دوسری فصل میں بھی اس تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

⑤ اس بارے میں مولانا غازی عزیر صاحب رحمہ اللہ نے بھی بہت اچھی بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”لیکن یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو بات آج کسی فرد واحد کی عقل سے مدرک نہ ہو وہ دوسرے افراد کی عقل یا خود اسی فرد کے لیے کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یا مزید غور و خوض کے بعد بھی غیر مدرک عقل ہی رہے۔ غیر مدرک عقل امر کی ایک مثال سریر سلیمانی کا بردوش ہوا اڑنا ہے۔ اگرچہ یہ عمل خلافِ عادت ہے مگر خلافِ عقل ہرگز نہیں ہے۔ عام طور پر اس معاملے میں استبعادِ عقل صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ انسان اپنی محدود طاقت و قدرت کو اللہ عزوجل کی لامحدود طاقت و قدرت کے ہم پلہ سمجھ لیتا ہے..... اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو معیار سمجھا جائے گا یا چودھویں صدی ہجری کی عقل کو؟ اگر جواب یہ دیا جائے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو، کہ اس دور کے لوگ عہد رسالت سے قریب تر تھے اور دین کا فہم ہم سے بہتر رکھتے تھے تو ہم یہ کہیں گے فلسفہ جدید و قدیم کا مطالعہ تو اس کے برخلاف یہ بتاتا ہے کہ ہر صدی کے محققین و عقلاء نے اپنی سابقہ صدیوں کے اصول و نظریات کو نہ صرف فرسودہ قرار دیا بلکہ فرسودہ ثابت بھی کر دکھایا ہے۔ میڈیکل سائنس اور علم نفسیات کی روشنی میں بھی انسانی ذہن روز افزوں ترقیاتی منال طے کرتا جا رہا ہے، پس ممکن ہے کہ جو چیز پہلی صدی ہجری کی عقل کو تک رسائی نہ پاسکی ہو وہ چودھویں یا پندرہویں صدی ہجری میں قابل فہم یا قابل ادراک ہو جائے۔ لہذا یہ متعین کرنا بے حد مشکل ہے کہ کس صدی کی عقل کو اصل معیار سمجھا جائے گا؟“ ۵۵

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب کوئی حدیث محدثین رحمہم اللہ کے اصولوں کے مطابق صحیح ثابت ہو جائے تو کبھی عقل صحیح کے خلاف نہیں ہوتی۔ علماء نے ایسی تمام روایات کہ جن کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہیں، مطابق عقل ثابت کیا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) کی کتاب درء تعارض العقل و النقل، اس موضوع پر ایک وسیع اور علمی کتاب ہے۔

⑥ چھٹا اصول

⑤ اصلاحی صاحب رحمہ اللہ (م ۱۴۱۸ھ) لکھتے ہیں:

”حدیث کے غٹ و سمین میں امتیاز کے لیے چھٹی اور آخری کسوٹی دلیل قطعی ہے جیسا کہ ابھی اوپر گزر چکا ہے، خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) بھی اس اصول کو مانتے اور پیش کرتے ہیں کہ دلیل قطعی کے منافی خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی۔ دلیل خواہ عقلی

ہو یا نقلی، بہر حال ایک ایسی خبر کے مقابلے میں اپنے اندر زیادہ اطمینان کا پہلو رکھتی ہے جس کی رسول کی طرف نسبت مشکوک ہے۔ اتباع رسول کے پہلو سے بھی مشکوک خبر کے مقابل میں دلیل کی راہ زیادہ مامون ہے۔ یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ رسول ﷺ سے نسبت رکھنے والی بات اگرچہ اس کی نسبت مشکوک بھی ہو عقلی فیصلوں سے زیادہ قابل اطمینان ہے۔ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اجتہاد کی غلطی میں مبتلا ہونا جھوٹ میں پڑنے سے بہر حال زیادہ اہون ہے۔ اجتہاد کی غلطی کی اصلاح ہو سکتی ہے، لیکن اگر اللہ کے رسول کی طرف کوئی غلط طور پر منسوب بات مذہب بن گئی تو اس کے فتنے بہت دور تک پہنچیں گے اور ان کی اصلاح کا کوئی امکان باقی نہیں رہے گا۔“ ۵۶

تبصرہ

اصلاحی صاحب (م ۱۴۱۸ھ) کے نزدیک دلیل قطعی کی دو قسمیں کی ہیں:

① ایک عقلی ہے، جس سے ان کی مراد قیاس و اجتہاد ہے۔

② دوسری نقلی کہ جس سے ان کی مراد قرآن کی وہ تفسیر ہے جو کہ قطعی ذرائع (یعنی نظم قرآن، محاورہ عرب وغیرہ) سے حاصل ہو۔

اللہ کے رسول ﷺ کی صحیح احادیث نصوص قطعہ کا درجہ رکھتی ہیں۔ لہذا ان کے مقابلے میں کیا جانے والا ہر قیاس مردود اور فاسد ہے۔ قیاس کے بارے میں صحیح موقف جو ائمہ محدثین رحمہم، مثلاً امام شافعی رحمہہ (م ۲۰۴ھ)، امام احمد رحمہہ (م ۲۴۱ھ) اور امام مالک رحمہہ (م ۱۷۹ھ) وغیرہ نے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ قیاس ضرورت کے وقت مشروع ہے اور اگر خبر موجود ہو تو قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔

③ امام شافعی رحمہہ (م ۲۰۴ھ) لکھتے ہیں:

لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الاعواز من الماء و لا يكون طهارة اذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الاعواز ۵۷

”خبر کی موجودگی میں قیاس بالکل بھی جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ تیمم اس وقت طہارت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ پانی موجود نہ ہو۔ لیکن اگر پانی موجود ہو تو تیمم طہارت حاصل نہ ہوگی۔“

یہی قول امام احمد رحمہہ (م ۲۴۱ھ) کا بھی ہے۔

④ امام ابن قیم رحمہہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص و لا قول الصحابة أو واحد منهم و لا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس و هو القياس فاستعمله للضرورة ۵۸

”پس جب امام احمد رحمہہ (م ۲۴۱ھ) کے پاس کسی مسئلے میں نص یا صحابہ رضی اللہ عنہم کا قول یا کوئی مرسل روایت یا ضعیف خبر نہیں ہوتی تو وہ (کسی مسئلے کے حل کے لیے) اپنے پانچویں اصول کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ قیاس ہے پس وہ قیاس کو ضرورتاً استعمال کرتے ہیں۔“

⑤ امام ابن قیم رحمہہ (م ۷۵۱ھ) کا اپنا بھی یہی موقف ہے، وہ لکھتے ہیں:

يُصار إلى الاجتهاد و إلى القياس عند الضرورة. وهذا هو الواجب على كل مسلم اذا اجتهد الرأي إنما يباح للمضطر كما تباح له الميتة و الدم عند الضرورة ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وكذلك القياس إنما يصار إليه عند الضرورة. قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة ذكره البيهقي في مدخله. ۵۹

”اجتہاد اور قیاس ضرورت کے وقت ہوگا۔ اور یہی بات ہر مسلمان پر واجب ہے کیونکہ رائے کا اجتہاد مضطرب کے لیے مباح ہے جیسا کہ اس کے لیے ضرورت کے وقت مردار اور خون مباح ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: پس جو بھی مجبور کر دیا گیا اس حال میں کہ وہ نہ تو زیادتی کرنے والا ہو اور نہ ہی حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ تعالیٰ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ اسی طرح قیاس بھی ضرورت کے وقت ہوگا۔ امام احمدؒ (م ۲۴۱ھ) کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) سے قیاس کے بارے میں سوال کیا: تو انہوں نے جواب دیا: ضرورت کے وقت ہوگا۔ اس اثر کو امام بیہقیؒ (م ۴۵۸ھ) نے ’مدخل‘ میں بیان کیا ہے۔“

○ اسی موقف کو امام ابن حجرؒ (م ۸۵۲ھ) نے بھی بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

القياس مشروع عند الضرورة لا أنه أصل برأسه^۱

”قیاس تو صرف ضرورت کے وقت ہوتا ہے نہ کہ یہ بذاتہ کوئی اصل ہے۔“

○ علامہ ابن سمعانیؒ (م ۴۷۹ھ) فرماتے ہیں:

متى ثبت الخبر صار أصلاً من الأصول ولا يحتاج إلى عرضه على أصل آخر لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه لم يجوز رد أحدهما لأنه رد للخبر بالقياس وهو مردود بالاتفاق فإن السنة مقدمة على القياس بلا خلاف^۲

”جب خبر ثابت ہو جائے تو وہ اصول شرعیہ میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اس کو کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی کیونکہ اگر تو وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ اس کے مخالف ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی رد کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ یہ خبر کا قیاس کے ذریعے رد شمار ہوگا اور ایسا رد بالاتفاق مردود ہے کیونکہ سنت ہر حال میں قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔“

محدثین کرام رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ قیاس اگر صحیح ہو تو وہ کسی طور پر بھی صحیح خبر سے معارض نہیں ہوتا۔ بلکہ جتنی بھی ایسی اخبار صحیحہ کہ جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ قیاس کے خلاف ہیں، علماء نے ان کو قیاس کے مطابق ثابت کیا ہے مثلاً حدیث مصراۃ وغیرہ۔

○ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز رد حديث يخالف القياس من كل وجه فتطرق الخلل الى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث مصراة و حديث القلتين فلم يجد أهل الحديث سبيلاً في الزامهم الحجة إلا أن يبينوا انها توافق المصالح المعتبرة في الشرع^۳

”فقہاء رحمہم اللہ کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایسی حدیث کو رد کرنا جائز ہے جو کہ قیاس کے مخالف ہو۔ اس وجہ سے بہت سی صحیح احادیث مشکوک و شبہات کی نظر ہو گئیں مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔ اس صورت حال میں محدثین رحمہم اللہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان فقہاء کرام رحمہم اللہ پر حجت قائم کریں اور یہ واضح کریں کہ اس قسم کی روایات شریعت کی مصالح معتبرہ کے موافق ہیں۔“

اس کے علاوہ یہ بات بھی درست ہے کہ قیاس میں شبہ حدیث کی نسبت زیادہ ہوتا ہے۔ کیونکہ حدیث میں اصل شبہ اس کی نقل روایت میں ہے اور جب ثابت ہو جائے کہ نقل روایت میں عدالت، ضبط، اتصال، سند، علت کا ہونا اور عدم شذوذ موجود ہے تو یہ شبہ رفع ہو جاتا ہے۔ لیکن قیاس میں شبہ اس کے ارکان میں موجود ہے۔ مثلاً ایک مجتہد نے جو علت نکالی ہے کیا واقعتاً وہی علت شارع کے بھی پیش نظر تھی یا نہیں۔ اسی طرح مقیس میں وہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں، اس میں بھی غلطی کا امکان موجود ہے۔

عام طور پر یہ جو معروف ہو گیا ہے کہ احناف کا یہ مسلک ہے کہ وہ خبر کے مقابلے قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، صحیح نہیں ہے۔ یہ متاخرین

فقہائے احناف رحمہ اللہ کی ایک محدود جماعت کا موقف ہے۔ اس کے متعلق تفصیلی بحث تیسرے باب کی دوسری فصل میں گذر چکی ہے۔ جہاں تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور جمہور فقہائے احناف رحمہم کا تعلق ہے، تو ان کے نقطہ نظر کے مطابق ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

○ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) لکھتے ہیں:

وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن ضعيف الحديث مقدم على القياس والرأى و على ذلك بنى مذهبه^۳

”اصحاب ابی حنیفہ رحمہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کیا جائے گا اور اسی اصول پر مذہب حنفی کی بنیاد ہے۔“

یہ تو اصلاحی (م ۱۴۱۸ھ) صاحب کی عقلی دلیل قطعی کا ایک مختصر سا ناقدانہ جائزہ تھا، جبکہ ان کی نقلی دلیل قطعی کے حوالے سے ہم مولانا حمید الدین فراہی (م ۱۳۴۹ھ) کے تصورِ درایت کے ذیل میں گفتگو کر چکے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ دلیل قطعی چاہے عقلی ہو یا نقلی، دونوں صورتوں میں خبر واحد کو اس پر مقدم کیا جائے گا۔

.....☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) سیرت النعمان: ص ۱۶۳
- (۲) حسن البیان فی ما فی سیرۃ النعمان: ص ۷۵، ۷۶
- (۳) سیرت النعمان: ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳
- (۴) فتح الباری: ۲/۲۵۷
- (۵) سیرت النعمان: ص ۱۹۳، ۱۹۴
- (۶) مقدمہ نظام القرآن: ص ۳۹
- (۷) مفتی شفیع محمد: معارف القرآن، ادارۃ المعارف، کراچی، ۱۹۹۵ء، ۶/۱۸۸
- (۸) مقدمہ نظام القرآن: ص ۳۹
- (۹) زاہد الراشدی، ماہنامہ الشریعہ، گوجرانوالہ: نومبر ۲۰۰۷ء، مضمون نگار حافظ محمد زبیر
- (۱۰) ماہنامہ الشریعہ: نومبر ۲۰۰۷ء، مضمون نگار حافظ محمد زبیر
- (۱۱) الکفایۃ فی علم الروایۃ: ص ۴۳۰
- (۱۲) اصلاحی، امین احسن: مبادی تدبر حدیث، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۲۰۰۰ء: ص ۵۸، ۵۹
- (۱۳) الوہم والإیہام: ۵/۳۰۹ کتاب نہیں ملی
- (۱۴) ابن مفلح، شمس الدین أبی عبد اللہ: الآداب الشرعیۃ و المنح المرعیۃ، جمعیۃ إحياء التراث الإسلامی، کویت، ۱۴۱۸ھ - ۱۹۹۷م: ۲/ ۲۸۷
- (۱۵) تفسیر ابن کثیر: ۳/۸۶۶
- (۱۶) تفسیر ابن کثیر: ۳/۲۵۵
- (۱۷) الہیثمی، نور الدین علی بن أبی بکر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تصویر دار الكتاب العربی، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۲ھ: ۱۵۴/۱
- (۱۸) النکت علی الموضوعات از سیوطی: ص ۴۹
- (۱۹) ابن عراق الكنانی، أبی الحسن علی بن عبد اللطیف: تنزیہ الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعۃ تحقیق: عبد الوہاب عبد اللطیف، دار الكتب العلمیۃ، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۳۹۹ھ: ۶/۱
- (۲۰) البانی، محمد ناصر الدین: سلسلۃ أحادیث الصحیحة، مکتبۃ المعارف، الرياض، ۱۴۲۱ھ - ۲۰۰۰م

۷۳۲/۶؟؟

- (۲۱) العلوم والحکم: ۱۰۴/۲
- (۲۲) الفوائد المجموعة: ص ۲۸۱، ۲۸۲
- (۲۳) مقالہ برعنوان: ”اصلاحی نظریہ حدیث“ (مخطوط) از غازی عزیر مبارکپوری: جلد ۲، باب ہشتم، ص ۱۳، ۱۴
- (۲۴) الفتوحات المکیة: ۲۳۵/۲
- (۲۵) رسائل لابن عربی: ص ۴، و الفتوحات المکیة: ۳۹۹/۲
- (۲۶) الکفایة: ص ۴۳۰
- (۲۷) مبادئ تدبر حدیث: ص ۶۵، ۶۶، ۶۷
- (۲۸) ابن عدی، أبی احمد عبد الله بن عدی الجرجانی: مقدمة الكامل فی ضعفاء الرجال، دار الفکر، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ - ۱۹۸۴م: ۳۳۸/۴
- (۲۹) ذخيرة الحفاظ: ۲۰۷۵/۴
- (۳۰) سير أعلام النبلاء: ۵۲۴/۹
- (۳۱) ابن رجب حنبلی: جامع العلوم والحکم، جمعية إحياء التراث الإسلامي، کویت، ۱۴۱۹ھ - ۱۹۹۸م: ۱۰۵/۲
- (۳۲) ابن ابی حاتم الرازی، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس: العلل الحديث، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۵ھ: ۳۱۰/۲
- (۳۳) البانی، محمد ناصر الدين: سلسلة أحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، ۱۴۲۱ھ - ۲۰۰۰م: ۱۰۹۰؟؟
- (۳۴) الکفایة: ص ۴۳۰
- (۳۵) مبادئ تدبر حدیث: ص ۶۷، ۶۸
- (۳۶) اصول ومبادئ از جاوید غامدی: ص
- (۳۷) الكامل فی الضعفاء: ۱۰۶/۵
- (۳۸) سنن الدارقطني: ۴۵۰/۳
- (۳۹) الرسالة للشافعي: ص ۲۲۴
- (۴۰) كشف الخفاء: ۸۶/۱
- (۴۱) الموضوعات: ۷۶
- (۴۲) معالم السنن از امام خطابی: ۹/۷

- (۴۳) ایضاً
- (۴۴) عون المعبود: ۳/۳۲۹
- (۴۵) لسان المیزان: ۱/۴۵۵
- (۴۶) الفوائد المجموعة: ص ۲۱۱
- (۴۷) السلسلة الضعيفة: ۱۰۶۹
- (۴۸) مبادئ تدبر حدیث: ص ۷۰، ۷۱
- (۴۹) اصول ومبادئ: ص
- (۵۰) اصلاحی نظریہ حدیث (مخطوط) از مبارکپوری: جلد ۲، باب ششم، ص ۱۱۰، ۱۰۱
- (۵۱) اعلام الموقعین: ۲/۲۹۷
- (۵۲) اعلام الموقعین: ۲/۲۹۵
- (۵۳) مبادئ تدبر حدیث: ص ۷۱، ۷۲
- (۵۴) اصول ومبادئ: ص
- (۵۵) اصلاحی نظریہ حدیث (مخطوط) از مبارکپوری: جلد ۲، باب ہشتم، ص ۵۳
- (۵۶) مبادئ تدبر حدیث: ص ۷۲، ۷۵
- (۵۷) الرسالة: ۵۹۹، ۶۰۰
- (۵۸) إعلام الموقعین، باب أصول فتاویٰ أحمد بن حنبل، فصل الخامس القياس للضرورة
- (۵۹) إعلام الموقعین، باب القول فی التقليد و انقسامه، فصل یصار إلى الاجتهاد و إلى القياس عند الضرورة
- (۶۰) فتح الباری: ۱۳/۲۹۸
- (۶۱) فتح الباری: ۴/۳۶۶
- (۶۲) حجة الله البالغة: ۱/۹
- (۶۳) اعلام الموقعین: ۱/۷۷

باب ششم

اسناد و متن کی تحقیق میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور محدثین رحمہم اللہ کا منہج
چند شکوک و شبہات اور ان کا تنقیدی جائزہ

فصل اوّل

- قبولِ حدیث میں صحابہ کا منہج اور استدراکات صحابہ کی نوعیت
- ◎ استدراکاتِ عائشہ رضی اللہ عنہا علی الصحابہ کی چند مثالیں
 - ◎ دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے استدراکات کی چند مثالیں

دور جدید میں اصطلاح سازی کے فتنہ نے مختلف علوم و فنون میں کئی طرح سے گل کاریاں کی ہیں۔ ایک عام مسلمان تو کیا اچھا خاصا عالم فاضل شخص بھی ان اصطلاحات کے غلط استعمال میں تذبذب کا شکار ہو جاتا ہے۔ انہی جدید اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ’درایت‘ بھی ہے، جس کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ متن حدیث کی تحقیق میں قرآن کریم اور عقل عام کو معیار بنایا جائے اور جو متن اس کسوٹی پر پورا نہ اترتا ہو اس کو بلا چون و چرا رد کر دیا جائے اور اس بات کی کوئی پروا نہ کی جائے کہ ثبوت کے اعتبار سے یہ متن کس اعلیٰ درجہ کے رواۃ اور بلند پائے کے ثقافت نے نقل کیا ہے۔ حتیٰ کہ انتہا یہ ہے کہ اس تصور کو بعض امثال صحابہ سے سند جواز فراہم کی جاتی ہے، جنہیں کتب حدیث میں ’استدراکات صحابہ‘ کا عنوان دیا گیا ہے، حالانکہ استدراکات صحابہ کی حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ حضرات صحابہ کا باہمی اختلاف متن برائے متن کی تحقیق کے قبیل سے کبھی نہیں ہوتا تھا، بلکہ جب بھی ان میں کسی روایت کے قبول کے حوالے سے اختلاف ہوا تو اس کا تعلق تخل حدیث میں راوی کے فہم واقعہ سے تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اس استدراک کو ہم ’درایت حدیث‘ کا نام بھی دے سکتے ہیں، جس کا ذکر پہلے باب میں گذر چکا ہے۔ ’اہل درایت‘ نے بھی اس بات کو محدثین کرام رضی اللہ عنہم کے حوالے سے تسلیم کیا ہے کہ انہوں نے نقد حدیث میں تخل واقعہ کے ضمن میں فہم راوی کی غلطیوں کی تحقیق بھی فرمائی ہے، جیسا کہ علامہ تقی امینی رقم طراز ہیں کہ ”علم درایت حدیث کے اصلا دو جزء ہیں: فہم حدیث اور نقد حدیث“^۱

واضح ہوا کہ محدثین کرام رضی اللہ عنہم نقد روایت کے ساتھ ساتھ تخل واقعہ کے ضمن میں راوی کے فہم کی خطا کی بھی تحقیق کرتے ہیں اور یہی ’استدراکات صحابہ‘ کا موضوع ہے۔

استدراکات صحابہ رضی اللہ عنہم کی نوعیت

استدراکات صحابہ کے بارے میں ہمارا خیال یہ ہے کہ جس طرح کسی واقعہ کے نقل میں الفاظ کی صورت میں تعبیر چونکہ شاہدین واقعہ کی اپنی ہوتی ہے، لہذا مخبرین کی اخبار، واقعہ کے مختلف پہلوؤں کے بیان کے اعتبار سے بسا اوقات مختلف بھی ہو جاتی ہیں لیکن جیسا کہ یہ بات واضح ہے کہ یہ اختلاف تضاد کے بجائے واقعہ کے متنوع پہلوؤں کا بیان ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح جب سنت کے مخبرین کی روایات کو اکٹھا کیا جاتا ہے تو پہلے مکمل کوشش کر کے ان کی متعدد مختلف النوع جہات کو باہم مربوط کرتے ہیں اور جب واقعہ کی تصویر مکمل ہو جاتی ہے تو اس اختلاف کی ضمن میں اس پر غور کیا جاتا ہے کہ روایت میں مخبرین نے واقعہ کی تعبیر میں تخل واقعہ کے بارے میں اپنے فہم کے مطابق جن الفاظ کا چناؤ اپنے ذوق سے کیا ہے، کیا وہ واقعہ کی مکمل اور حقیقی تصویر کے مطابق ہیں یا نہیں؟ عام طور پر فتنہ گر لوگ شاہدین واقعہ کے اس قسم کے اختلاف کو بھی تضاد باور کروانے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ اپنے مقاصد کو پورا کیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اہل علم نے صحابہ کے مابین اس قسم کے استدراکات کو تصنیف و تالیف کا موضوع بنایا ہے، انہیں اس قسم کی مثلہ سے کبھی بھی تشویش نہیں ہوئی۔

استدراکات صحابہ علی الصحابہ کے ضمن میں جن دو کتب کو سر فہرست ذکر کیا جاتا ہے وہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (م ۹۱۱ھ) کی عین الإصابة فی ما استدرکتہ عائشۃ علی الصحابة اور امام زرکشی رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۹۴ھ) کی الإجابة لإیراد ما استدرکتہ عائشۃ علی الصحابة ہیں، لیکن ان دونوں کتب کے مصنفین نے اپنی تصنیفات کے مقدموں ہی میں واضح کر دیا گیا کہ ان کتب کا

موضوع محل واقعہ میں شاہدین کے فہم کا اختلاف ہے، ورنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قبول روایت میں دیگر صحابہ کی منقولات کو بلا کسی تردد کے قبول کرتے تھے۔ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) نے بھی 'الرسالہ' میں اس بات پر کافی زور دیا ہے کہ صحابہ کو سنت کی روایت میں عین اسی طرح خیال کرنا چاہیے جس طرح کہ کسی واقعہ کے محل اور پھر اس کی روایت میں شاہدین کو خیال کیا جاتا ہے۔^۲

* بسا اوقات استدراکات کی نوعیت 'درایت حدیثی' کے بجائے یوں ہوتی ہے کہ استدراک کرنے والا صحابی روایت کو معلومات دین کے صریحی مخالف پانے کی بنا پر ماننے سے انکار کر دیتا ہے کہ راوی حدیث اپنے حافظہ کے اعتبار سے کسی نسیان کا شکار ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صحابہ باہم ایک دوسرے کی عدالت پر توافق کرتے تھے، لیکن نسیان کی غلطی کی بحث بہر حال ان میں موجود تھی کیونکہ صحابیت کے شرف سے بشری قوی کی کمزوریوں کا ازالہ نہیں ہو جایا کرتا۔ انہی امثلہ کی روشنی میں بعد ازاں محدثین کرام رحمہم نے اصول مقرر فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب عادل ہیں، لیکن محدثین کرام رحمہم میں سے کوئی بھی اس بات کا دعویدار نہیں کہ صحابہ کی عدالت کا لازمہ یہ ہو کہ ان کی ضبط سے متعلق غلطیوں کو بھی قبول کر لیا جائے۔ ذخیرہ حدیث میں موجود مثالوں میں سے عام طور پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمومی استدراکات علی الصحابہ اسی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔

حدیث رسول میں استدراکات کا آغاز اگرچہ عہد صحابہ ہی سے ہو گیا تھا، لیکن ان کے منہج استدراک یا تنقیدی طرز عمل سے یہ بات قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ حدیث کو محض عقل یا قرآن کے خلاف ہونے کی بنا پر رد کر دیا ہو اور اس کے صحیح ہونے کی کوئی پروا نہ کی ہو کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عام رویہ، فطری رجحان اور ایمان یہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کے ثبوت کے یقینی ہو جانے کے بعد کوئی حدیث قرآن حکیم یا عقل عام کے خلاف ہرگز نہیں ہو سکتی ہے۔ ہاں ایک بات ضرور تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ ناقلمین سنت صحابہ بھی آخر انسان تھے اور محل واقعہ کے وقت فہم واقعہ کے سلسلہ میں کسی غلط فہمی کا شکار ہو سکتے تھے، لہذا واقعہ کے کسی خاص پہلو کی طرف اگر حضرات صحابہ کرام نے اپنے ساتھیوں کی توجہ مبذول کروادی جو کہ دیگر حضرات کی نظروں سے اوجھل رہ گیا تھا تو اس میں اچنبھے والی کوئی بات نہیں ہے۔ بلکہ وہ ہستیاں تو اپنے اس طرز عمل کی بنیاد پر خراج تحسین کی مستحق قرار پاتی ہیں جنہوں نے عہد رسالت میں ظہور پذیر ہونے والے کسی بھی واقعہ کی مکمل عکسی تصویر ہمارے سامنے اس انداز اور اس اسلوب میں پیش فرمادی کہ اب صدیاں گزرنے کے بعد بھی گویا یہ تصویر اپنے تمام تر پہلوؤں کے ساتھ ہمارے سامنے موجود ہے اور اب ہم اس میں کسی قسم کی غلطی کا شکار نہیں ہو سکتے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا حدیث کی قبولیت کے سلسلہ میں طرز عمل

مسلمانوں کے لئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دینی معاملات میں مشعل راہ کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ وہ شمع رسالت سے بغیر کسی واسطے کے روشنی حاصل کرنے والے ہیں۔ قبول حدیث کے لئے ان کا جو منہج تھا وہی ہمارے لئے قابل قبول ہونا چاہئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی کے پاس اگر کسی حدیث کا علم نہ ہوتا تو دیگر صحابہ سے اس کے بارے میں استفسار فرماتے، حدیث مل جانے کے بعد وہ رسول اللہ ﷺ سے اس کے ثابت ہونے کی تو تحقیق کیا کرتے تھے، لیکن ثبوتِ صحت کے بعد کبھی بھی انہوں نے اس حدیث کو نہ تو قرآن کریم پر پیش کیا، نہ اپنی عقل پر اور نہ ہی اس کے قبول کرنے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کو شرط بنایا۔ جیسا کہ کبار صحابہ کے درج ذیل واقعات سے ثابت ہوتا ہے:

⑤ موطا امام مالک میں امیر المؤمنین حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حوالے سے ایک واقعہ منقول ہے کہ ان کے پاس ایک عورت آئی جو اپنے فوت ہونے والے پوتے سے وراثت کا سوال لے کر حاضر ہوئی تھی۔ آپ نے فرمایا: میرے علم کے مطابق تیرے لئے کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ آپ جائیں میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے پوچھ کر بتاؤں گا۔ آپ نے ان سے اس بارے میں دریافت کیا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اس وقت رسول اللہ ﷺ کے پاس موجود تھا جب آپ نے دادی کو اپنے پوتے کے مال سے چھٹا حصہ عطا کیا تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا کوئی اور بھی آپ کے ساتھ اس حدیث کو جانتا ہے؟ تو محمد بن مسلمہ انصاری رضی اللہ عنہ نے بھی اس کی تائید کی، تب آپ نے دادی کے لئے چھٹا حصہ دینے کا حکم نافذ فرمایا۔^۲

دیکھئے! وراثت سے متعلق ایک حکم کتاب اللہ میں نہ ہونے کی صورت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حدیث کی طرف رجوع فرمایا ہے اور ایک راوی کے ساتھ دوسرے کی تائید پر اس کے مطابق فیصلہ صادر فرمایا ہے اور یہ محض تاکید و تثبیت کے لئے تھا، ورنہ متعدد مقامات میں آپ سے ایک راوی سے منقول حدیث کو قبول کرنا بھی ثابت ہے۔

⑥ اسی طرح امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی کسی خبر کے ثبوت کے لئے پوری تحقیق کیا کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ سے اس کے ثابت ہو جانے کے بعد عقلی کسوٹیوں پر پیش کرنے کا تکلف نہیں کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں انصار کی ایک مجلس میں تھا، اتنے میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ گھبرائے ہوئے آئے اور کہا کہ میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس گیا تو حدیث کے موافق میں نے تین مرتبہ اجازت طلب کی، اذن نہ ملا تو میں واپس لوٹ گیا۔ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ تو انتظار میں کھڑا کیوں نہیں رہا، میں نے کہا کہ میں نے تین بار اجازت طلب کی تھی، اجازت نہ ملی تو میں واپس لوٹ گیا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہی فرمان ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص تین بار اذن مانگے اور اسے اجازت نہ ملے تو واپس لوٹ جائے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کوئی گواہ پیش کرو، تو کیا تم میں کوئی شخص ہے جس نے آنحضرت ﷺ سے اس حدیث کو سنا ہو۔ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس جا کر خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔^۳

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے دوسرے شخص کی گواہی کا مطالبہ صرف توثیق کے لئے کیا تھا ورنہ وہ بھی ایک راوی کی خبر کو قبول کرنے کے قائل تھے۔

⑦ مسند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اس سلسلہ میں طرز عمل یوں بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے وضو کے لئے پانی منگوا یا، کلی اور استنشاق کے بعد تین مرتبہ اپنے چہرے کو اور تین مرتبہ اپنے دونوں بازوؤں کو دھویا، سر کا مسح کیا اور دونوں پاؤں کو تین تین بار دھویا اور فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسے ہی وضوء کرتے دیکھا ہے۔ اس کے بعد اس کی تائید و تصدیق کے لئے اپنے ہاں موجود چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مخاطب کر کے فرمایا:

«يا هؤلاء أكذاك قالوا نعم»^۴

”اے حاضرین، کیا رسول اللہ ﷺ ایسے ہی وضوء کیا کرتے تھے ان سب نے کہا، ہاں واقعی آپ اسی طرح وضوء کیا کرتے تھے۔“

⑧ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے جو حدیث رسول اللہ ﷺ سے خود سنی ہو اس سے جس قدر اللہ تعالیٰ کو منظور

ہوتا ہے، فائدہ اٹھاتا ہوں اور جب کوئی دوسرا شخص مجھے آپ کی حدیث بتاتا ہے تو اس کے ثبوت کے لئے بتانے والے سے قسم لیتا ہوں، جب وہ قسم اٹھا کر بیان کرے کہ یقینی طور پر وہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے تو اس کی تصدیق کرتا ہوں۔“^۱

ان دلائل سے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کا معیار حدیث کھل کر سامنے آ جاتا ہے کہ ان کے نزدیک صحیح حدیث کو جاننے کے لئے زیادہ تر انحصار اس کے رسول اکرم ﷺ سے ثابت ہو جانے پر ہوتا تھا، اس کے بعد وہ ان احادیث کو رد کرنے کے لئے انہیں عقلی کسوٹیوں پر پرکھنے کے قابل نہیں تھے کیونکہ انہیں اس بات کا پورا یقین و ایمان تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ قول و فعل کو سمجھنے میں انسانی عقل کا قصور تو ہو سکتا ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی بات ہرگز عقل سلیم کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ یہی انداز دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا تھا۔

* سند کی تحقیق کے اہتمام کا آغاز اگرچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ہوا، لیکن یہ کبھی نہیں ہوا کہ کسی صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ حدیث کو درایت یا قرآن کی مخالفت کے دعویٰ سے رد کر دیا ہو کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر ایمان تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث قرآن کریم یا درایت کے خلاف ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ہاں البتہ ان کی طرف سے راوی حدیث کی تحمل روایت میں کسی غلط فہمی اور شبہ کا ازالہ ہو سکتا ہے، لیکن حدیث نبوی کو مخالفت قرآن و درایت کی بنا پر رد کر دینے کے معیار سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہرگز متعارف نہیں تھے۔ رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت کوئی بھی دو صحیح احادیث نہ باہم معارض ہو سکتی ہیں اور نہ ہی قرآن کریم سے احادیث صحیحہ کا تعارض ممکن ہے۔

◎ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ (م ۳۱۱ھ) فرماتے ہیں:

لا أعرف أنه روى عن رسول الله ﷺ حديثان يأسندان صحيحين، متضادان فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما^۲

”میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح اسانید سے منقول دو حدیثیں بھی ایسی نہیں ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے متعارض اور باہم مخالف ہوں، اگر کسی شخص کے علم میں ایسی متضاد اور متعارض احادیث ہیں تو میرے پاس لائے میں ان میں مطابقت اور موافقت ظاہر کروں گا۔“

ان کا یہ قول اس بناء پر ہے کہ جب دو حدیثیں صحیح سند سے ثابت ہو جائیں تو اپنے ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہو جاتی ہیں اور ان میں اختلاف و تضاد ناممکن ہے۔ اس لئے محدثین خصوصاً ابن قتیبہ رحمہ اللہ (م ۲۷۶ھ)، شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) اور دوسرے کثیر محدثین نے مشکل الآثار اور مشکل الحدیث وغیرہ کے عنوان سے اس قسم کی تمام اخبار کا بڑا ہی عمدہ حل پیش کیا ہے۔

◎ امام دارمی رحمہ اللہ (م ۲۵۵ھ) اپنی سنن کے شروع میں یعلیٰ بن حکیم رحمہ اللہ (م ۱۲۰ھ) کے طریق سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ (م ۹۵ھ) سے نقل فرماتے ہیں کہ ”ان سے کسی نے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے حدیث سے بتایا، سائل نے کہا کہ یہ تو قرآن کریم کے خلاف ہے۔ تو انہوں نے ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ کیا نبی کریم ﷺ قرآن کے مخالفت کیلئے تشریف لائے تھے۔“

مختلف احادیث میں ٹکراؤ عام طور پر انہی لوگوں کو محسوس ہوتا ہے جو علم الحدیث سے ناواقف اور اجنبی ہوتے ہیں۔

◎ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) فرماتے ہیں:

ولا يعرف ذلك إلا النقاد^۳

”اس کی معرفت نقد حدیث کے ماہر ہی کو حاصل ہوتی ہے۔“

◎ علامہ جمال الدین قاسمی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۳۲ھ) بھی لکھتے ہیں کہ حدیث میں ٹکراؤ ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فن حدیث کی گہری آشنائی حاصل ہو جائے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ولیس له دواء إلا اتقان هذا الفن والرسوخ فيه^۹
 ”اس کا علاج اس کے سوی اور کوئی نہیں کہ فنی مہارت اور علمی رسوخ حاصل ہو۔“

استدراکات صحابہ رضی اللہ عنہم اور شبہات کا جائزہ

بعض حضرات اس بات پر زور دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عقل عام اور قرآن کریم کو حدیث کے رد و قبول کا معیار بنا رکھا تھا۔ اپنے دعویٰ کی تصدیق کے لیے یہ حضرات چند امثلہ بھی بطور ثبوت پیش کرتے ہیں۔ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جن کے حوالے سے یہ مثالیں پیش کی گئی ہیں، ان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابوالیوب انصاری رضی اللہ عنہ اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نمایاں طور پر ذکر کیا جاتا ہے اور ان کی نسبت سے مخالف قرآن یا درایت کے منافی حدیث کو رد کر دینے کے معیار کو ثابت کیا جاتا ہے، لیکن ہمارے خیال میں ان کا یہ تصور فہم سقیم اور عقل ناقص کا شاخسانہ ہے کیونکہ یہ اصول صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پیش نظر نہیں تھے۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہی صحابہ رضی اللہ عنہم کے استدراکات کو ہم بطور مثال اس فصل میں پیش کر دیں تاکہ اس بارے میں در آنے والی ان تمام غلط فہمیوں اور شبہات کا ازالہ کر دیا جائے جن کی وجہ سے اس غیر فطری اور غیر عقلی قبول حدیث کے معیار درایت کی نسبت حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف کی جا رہی ہے۔

درایت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالہ سے چند امثلہ اور ان کا جائزہ

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ان کے ہاں قبول روایت کی شرائط میں سے ایک بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور اصول شرع کے خلاف نہ ہو، چنانچہ انہوں نے متعدد مواقع پر بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ روایتوں کو محض اس بنا پر رد کر دیا کہ وہ ان کے نزدیک اس معیار پر پورا نہیں اترتی تھیں۔ اس ضمن میں جن چند مثالوں کو عام طور پر پیش کیا جاتا ہے ان کا ماخذ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (م ۹۱۱ھ) کی کتاب عین الإصابہ فیما استدرکتہ عائشہ علی الصحابة ہے۔ یہاں ہم رسالہ عین الإصابہ میں سے اس سلسلہ کی چند معروف روایات کو بطور مثال نقل کر رہے ہیں:

① حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جب ان کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر کے موقع پر مشرکین کی لاشوں سے، جو ایک کنویں میں پھینک دی گئی تھیں، مخاطب ہو کر کہا:

«فهل وجدتم ما وعد ربکم حقاً»

”تمہارے رب نے جو وعدہ کیا تھا کیا تمہیں اس کا حق ہونا معلوم ہو گیا ہے؟“

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا آپ مردوں سے مخاطب ہو رہے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«ما أنتم بأسمع منهم ولكن لا یجیبون»

”ان کے سننے کی صلاحیت تم سے کم نہیں ہے بس اتنی بات ہے کہ یہ جواب نہیں دے سکتے۔“

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ روایت سن کر کہا آپ ﷺ نے ایسا نہیں بلکہ یہ کہا ہوگا کہ اس وقت یہ لوگ جان چکے ہیں کہ جو میں ان سے کہتا تھا وہ حق ہے۔ پھر آپ نے یہ آیات پڑھیں:

﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾

”بے شک آپ ﷺ مردوں کو نہیں سنا سکتے“

﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ﴾

”آپ ﷺ ان کو نہیں سنا سکتے جو قبروں میں پڑے ہوئے ہیں۔“

اعتراض

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس استدراک کی وجہ سے بعض لوگ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ انہوں نے دیگر صحابہ کی بیان کردہ حدیث کو قرآن کریم کی آیت کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حدیث کا متن قرآن کریم کے صریح خلاف آرہا ہو تو اس روایت کی سند دیکھنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ محض خلاف قرآن ہونے ہی کی وجہ سے وہ رد کیے جانے کے قابل ہے، کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے راوی حدیث پر کوئی بحث نہیں کی اور ان پر بحث ہو بھی نہیں سکتی کیونکہ صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں۔ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ تحقیق حدیث میں اصول درایت کا استعمال ایک مسلمہ امر ہے۔

جواب

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے مقابلہ میں پیش کرنے والوں کے پیش نظر اگر یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ قلیب بدر کے مقتولین آپ ﷺ کا خطاب سنتے نہیں تھے اور حضرت عمرؓ کی حدیث سے ان کے سننے کا اثبات ہوتا ہے جس کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے نفی ہوتی ہے، تو یہ بات درست نہیں کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بھی ایسے الفاظ موجود ہیں جن سے اہل قلیب کا سماع ثابت ہے۔ الفاظ حدیث ملاحظہ ہوں:

عن عائشة قالت أمر رسول الله ﷺ بالقتلى ان يطر حوا في القليب فطر حوافيه إلا ما كان من أمية بن خلف فانه انتفخ في درعه فملاها فذهبوا يحركوه فتزائل فأقروه وألقوا عليه ماغيه من التراب والحجارة فلما ألقاهم في القليب وقف عليهم رسول الله ﷺ فقال: «يا أهل القليب هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً فاني قد وجدت ما وعدني ربي حقاً قال فقال له أصحابه يا رسول الله أتكلّم قوما موتى قال فقال لهم لقد علموا ان ما وعدتهم حق قال عاتشة والناس يقولون لقد سمعوا ما قلت لهم و انما قال رسول الله ﷺ لقد علموا»^١

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ بدر کے کافر مقتولوں کو قلیب بدر (بدر کے ایک کنویں) میں پھینکنے کا حکم صادر فرمایا لہذا ان سب کو کنویں میں پھینک دیا گیا، لیکن امیہ بن خلف کی لاش چونکہ اپنی زہ میں پھول چکی تھی اس کو اٹھا کر پھینکنے لگے تو اعضاء منتشر ہو گئے، تو اسے وہیں چھوڑ کر اوپر مٹی اور پتھر ڈال کر اسے چھپا دیا گیا، ان کافروں کی لاشوں کو کنویں میں ڈال کر رسول اللہ ﷺ اس کنویں پر کھڑے ہو گئے اور کہا، اے کنویں والو! تم سے اللہ تعالیٰ نے جو وعدہ کیا تھا وہ تم نے سچ پایا ہے یا نہیں؟ مجھ سے تو اللہ تعالیٰ نے جو وعدہ فرمایا تھا وہ سچ ہو چکا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے گزارش کی اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ مرنے والوں سے گفتگو کر رہے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا! وہ جان گئے ہیں کہ میں نے انہیں سچا وعدہ دیا تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں دوسرے لوگ تو یہاں سمعوا کا لفظ روایت کرتے ہیں کہ میں نے ان سے جو کہا ہے انہوں نے سن لیا ہے۔، لیکن مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے علموا کہا تھا کہ وہ جان چکے ہیں۔

ایک اہم سوال

اب سوال یہ ہے کہ قلب بدر کے واقعہ کو ذکر کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں لفظوں کا اختلاف کیوں پایا جاتا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں لقد سمعوا کے لفظ ہیں کہ اہل قلب نے رسول اللہ ﷺ کی کلام سن لی ہے۔ جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی واقعہ سے متعلق آپ ﷺ سے لقد علموا کا لفظ نقل کیا ہے یعنی وہ جان چکے ہیں کہ میں ان سے جو کہتا تھا وہ حق ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی مخالفت کیوں کی ہے؟

جواب

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس واقعہ کے چشم دید گواہ ہیں جو میدان بدر میں اس وقت موجود تھے جبکہ رسول اللہ ﷺ نے مقتول کافروں کو کنوئیں میں ڈالنے کا حکم دیا تھا اور آپ نے اس کے کنارے پر کھڑے ہو کر ان سے کلام کی تھی اور وہ اس وقت اللہ تعالیٰ کی مشیت سے آپ ﷺ کا خطاب سن رہے تھے، لہذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جب پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! کیا آپ مردوں سے مخاطب ہو رہے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ تمہاری طرح سن رہے ہیں، اگرچہ جواب دینے پر قادر نہیں ہیں۔ جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مقام بدر میں موجود نہیں تھیں، انہوں نے رسول اکرم ﷺ سے یہ واقعہ اس وقت سنا جبکہ آپ ﷺ میدان بدر کو چھوڑ کر مدینہ منورہ تشریف لے گئے تھے۔ اب ظاہر ہے کہ مدینہ منورہ جا کر نہ تو آپ ﷺ نے مقتولین بدر سے خطاب کیا اور نہ ہی اس وقت ان کے سننے کا سوال پیدا ہو سکتا ہے، ہاں البتہ وہ اس وقت عالم برزخ میں پہنچ جانے کی بناء پر یہ جان چکے تھے کہ آپ ﷺ سچے نبی ہیں اور آپ ﷺ نے انہیں اللہ تعالیٰ کے جو وعدے پہنچائے تھے وہ سب برحق ہیں، لہذا مدینہ منورہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اکرم ﷺ سے «لقد علموا» کا لفظ ہی اخذ کیا ہے۔ اس وقت لقد سمعوا یا یسمعون کا لفظ لانا بے محل تھا کیونکہ اس وقت آپ ﷺ ان سے خطاب نہیں فرما رہے تھے۔ بنا بریں ہر صحابی نے نبی کریم ﷺ سے وہی کچھ ذکر کیا ہے جو اس نے آپ ﷺ سے سنا ہے۔ اور انہوں نے آپ ﷺ سے وہی الفاظ نقل کیے ہیں جو آنحضرت ﷺ سے مدینہ منورہ میں سنے ہیں اور وہ لقد علموا یا لیعلمون ہیں، جبکہ لقد سمعوا یا یسمعون کے الفاظ باوجودیکہ صحیح ثابت ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کی نفی اپنے عدم علم کی وجہ سے کی ہے کیونکہ وہ آپ ﷺ کے اہل قلب سے خطاب کے وقت موقع پر موجود نہیں تھیں۔

تعارض کے تحقیق کی شروط

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سماعت حدیث کے مکان کے مختلف ہونے کی وجہ سے ایک کی حدیث کا دوسرے کی حدیث سے کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ دو چیزوں میں تناقض تب متحقق ہوتا ہے جب کہ ان دونوں میں آٹھ چیزوں میں یگانگت پائی جائے۔ جنہیں شاعر نے یوں اپنے ایک شعر میں جمع کر دیا ہے:

در تناقض ہشت وحدت شرط دان وحدت موضوع ومحول ومکان
وحدت شرط و اضافت جزء و کل قوت و فعل ست در آخر زمان

جبکہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض ہی نہیں تو ایک کو دوسری سے ٹکرا کر چھوڑنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا، بلکہ دونوں احادیث اپنے اپنے مقام پر صحیح اور ثابت ہیں۔ دیکھئے: بعض حضرات تو اس لفظی اختلاف کو انکار حدیث کے لئے ایک بہانے کے طور پر پیش کرتے ہیں

اور اس طرح ایک حدیث کو رد کرنے کا جواز نکالتے ہیں حالانکہ لفظوں کا یہ اختلاف کلام نبوت کے اعجاز کی دلیل ہے جس سے اہل بصیرت کو یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ احادیث فی الواقعہ زبان نبوت سے ہی صادر ہو سکتی ہیں، جن میں مقتضائے حال کی مطابقت کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور جو صحابہ کرامؓ آپ ﷺ کے ان سے خطاب کے وقت موقع پر موجود تھے ان کے پاس آپ ﷺ نے سننے کا لفظ استعمال کیا اور جب آپ ﷺ ان سے نہ مخاطب تھے اور نہ وہ سن رہے تھے وہاں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس علم کا لفظ ذکر کیا ہے۔

قلب بدر کے بارے میں حدیث عمر رضی اللہ عنہ پر عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے منہج استدراک اور ان کے مابین اختلاف تنوع کی تطبیق و توفیق آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ استدراک عائشہ رضی اللہ عنہا سے نہ تو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہونے والی روایت کا انکار لازم آتا ہے اور نہ ہی اس کے خلاف قرآن ہونے کی دلیل ہاتھ آتی ہے۔ خود حضرت عائشہؓ نے اس حدیث کی ایسی توجیہ بیان فرمائی ہے کہ جس سے بظاہر نظر آنے والا تعارض ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ اگر ان کا مقصد حدیث رسول ﷺ کو مراد قرآن کے خلاف ثابت کرنا ہوتا تو ہمارے خیال میں جو اعتراض سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا قرآنی آیت کی روشنی میں حدیث عمرؓ پر کر رہی ہیں بالکل وہی اعتراض ان کی توجیہ پر بھی صادق آتا، کیونکہ دونوں روایتوں کا باہمی اختلاف لم یسمعوا اور لم یعلموا کے الفاظ میں ہے۔ حدیث مبارکہ میں لم یسمعوا کے الفاظ حضرت عمرؓ نے، جبکہ لم یعلموا کے الفاظ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نقل فرمائے ہیں، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ان الفاظ سے رسول اللہ ﷺ کے خطاب پر خود انہی کی طرف سے کیے جانے والے اعتراض کا تسلی بخش جواب فراہم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اصل سوال رسول اللہ ﷺ کے مردوں کے خطاب پر تھا، نہ کہ قلب بدر کی موجودہ حالت پر۔ مزید برآں اس کی توجیہ لم یسمعوا سے کریں یا لم یعلموا سے، سوال اپنی جگہ بہر حال برقرار رہتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اگر عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا قرآن کے حدیث سے تعارض کی نشاندہی کرنا چاہتی تھیں تو وہ تعارض خود ان کے بیان کردہ الفاظ میں پایا جاتا ہے۔ کیا اس قدر باریک بین نگاہ رکھنے والی ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اپنی روایت کے الفاظ کا خلاف قرآن ہونا سمجھ نہ آیا۔ نیز حقیقت بھی یہی ہے کہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا مقصد آئندہ دور میں کسی بھی وقت سراٹھانے والے اس فتنہ کی سرکوبی کرنا تھا کہ حدیث اور قرآن میں تعارض بھی ہو سکتا ہے، بلکہ جمع و تطبیق کے ذریعے سے اس کی کئی پہلوؤں سے قابل قبول توجیہ کی جاسکتی ہے۔ جس کی بنیاد پر کسی ایک دلیل کو مرجوح یا منسوخ قرار دے کر ترک کرنے کی بجائے دونوں روایتوں پر عمل کیا جاسکے۔

مسئلہ سماع موتی

جہاں تک ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کا سماع موتی کے باب میں آیت قرآنی ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ کو پیش کرنے کا تعلق ہے تو یہ بھی انکار حدیث کی غرض سے نہیں ہے، بلکہ اس حدیث کی وجہ سے یہ آیت پیش کی ہے جس کا انہیں علم تھا اور وہ لقد علموا کے الفاظ پر مشتمل تھی۔ ورنہ یہی آیت رسول اللہ ﷺ کے سامنے بھی پیش کی گئی تھی اور آپ ﷺ نے اسے اپنے فرمان کے خلاف نہیں سمجھا تھا، جیسا کہ مسند احمد میں ہے:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَرَكَ قَتْلَى بَدْرَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ حَتَّى جِيفُوا ثُمَّ أَتَاهُمْ فَقَامَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ يَا أُمِّيَّةُ بْنُ خَلْفٍ يَا أَبَا جَهْلُ بْنُ هِشَامٍ يَا عَبْتَةَ بْنَ رَبِيعَةَ يَا شَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَكُمْ رَبُّكُمْ حَقًّا فَانِي قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا قَالَ فَسَمِعَ عُمَرُ صَوْتَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتُنَا دِيْهَمَ بَعْدَ ثَلَاثٍ وَهَلْ يَسْمَعُونَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:

﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ فقال: والذي نفسى بيده ما أنتم بأسمع منهم ولكنهم لا يستطيعون ان يجيبوا ۞
 ”نبی اکرم ﷺ نے بدر کے مرداروں کو تین دن تک چھوڑے رکھا، اس کے بعد ان کے پاس آ کر کھڑے ہو گئے اور فرمایا اے امیہ، اے ابو جہل، اے عتبہ اور شیبہ، ربیعہ کے بیٹو! تم سے تمہارے رب نے جو وعدے کئے تھے وہ سچ نکلے یا نہیں؟ مجھ سے تو میرے رب نے جو کچھ فرمایا برحق ثابت ہوا، جب حضرت عمرؓ نے آپ ﷺ کی آواز سنی تو کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ تین دن کے بعد انہیں آواز دے کر بلا رہے ہیں!! کیا یہ سنتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ یعنی آپ ﷺ مردوں کو نہیں سنا سکتے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات باری تعالیٰ کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، یہ تمہاری طرح سن رہے ہیں لیکن یہ جواب نہیں دے سکتے۔“

قابل غور بات یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس آیت کریمہ کے پیش ہونے پر اپنی حدیث سے رجوع نہیں فرمایا کیونکہ یہ آیت حدیث مذکور کے خلاف نہیں ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس آیت کی بنا پر حدیث نبوی کا انکار کیونکر کر سکتی ہیں؟
 اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا قلیب بدر پر کھڑے ہو کر مقتول کافروں کے ساتھ خطاب کرنے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کی باتیں ان تک پہنچا رہے تھے اور وہ منکر آپ ﷺ کے خطاب کو سن کر ذہنی اذیت اٹھا رہے اور اپنے انکار پر نادم ہو رہے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سوال اتکلم قوما موتی سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قرآن کریم کی آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ یعنی ”اے نبی ﷺ! آپ تو قبروں میں جانے والوں کو نہیں سنا سکتے لیکن اللہ تعالیٰ جسے چاہے آپ کی بات سنا سکتا ہے“ سے بھی اسے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ غرضیکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے جس چیز کی نفی کرنے کی کوشش کی جاتی ہے خود حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کا اثبات ہو رہا ہے۔

② حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ یہ روایت جب حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے سامنے پیش کی گئی کہ ﴿إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ﴾ تو فرمایا:

يرحم الله عُمرَ، لا والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد ولكن قال إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه قال وقالت عائشة حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ ۞
 ”اللہ تعالیٰ عمر رضی اللہ عنہ پر رحم فرمائے، بخدا رسول اللہ نے یہ نہیں فرمایا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مومن کو کسی کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے یہ بات مومن کے بجائے کافر کے بارے میں فرمائی ہوگی۔ پھر فرمایا: ”تمہیں قرآن کافی ہے۔ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ کوئی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔“

اعتراض

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے استدراک سے قرآن و سنت میں بظاہر جو تعارض نظر آتا ہے اس سے بعض علمائے احناف نے یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ حدیث میں میت کو اس کے اہل و عیال کی نوحہ کنائی سے مبتلائے عذاب ہونے کی وعید سنائی گئی ہے، آخر میت کو اس کے اہل و عیال کے عمل کی وجہ سے عذاب کیوں کر ہو سکتا ہے۔ حالانکہ از روئے آیت قرآنی ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ کی روشنی میں اس کی نفی ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ میت کو نوحہ گری اور گریہ زاری سے عذاب نہیں ہونا چاہیے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن و سنت کا یہی وہ تعارض ہے جس کی طرف حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے نشاندہی فرمائی اور اس جانب اصحاب رسول ﷺ کو متوجہ کیا ہے۔

جواب

فقہائے احناف کے ہاں یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ دو مختلف احادیث میں ٹکراؤ کی صورت میں نسخ یا ترجیح کے ذریعے سے ایک حدیث کو قبول اور دوسری کو رد کر دیا جائے گا۔^{۱۴} یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے اس اصول کی بنیاد پر یہاں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو رائج قرار دے کر قبول اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو مرجوح قرار دے کر چھوڑ دیا ہے۔ لیکن ان کے اس طرز عمل سے دلائل میں عجیب قسم کا تعارض پیدا ہو جاتا ہے کہ ایک شخص پر نشان ہو کر حدیث کریمہ کے وحی ہونے کے مسلمہ عقیدہ رکھنے کے باوجود محض اپنے ذوق کی بنا پر بعض احادیث کو مرجوح یا منسوخ قرار دیتے ہوئے انہیں چھوڑ دینے کی غلطی کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بیان کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرح عادل و ضابط ہیں اور وہ تعداد میں بھی زیادہ ہیں۔ جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ (م ۲۷۹ھ) نے اس حدیث کے تحت کہا ہے:

وفی الباب عن عمرو علی و ابی موسیٰ و قیس بن عاصم و ابی ہریرۃ و جنادة بن مالک و انس و أم عطیة و سمرة و ابی مالک الاشعری^{۱۵}

ان کے علاوہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ، عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے بھی یہ حدیث مروی ہے۔

علمائے احناف کے بالمقابل جمہور اہل علم کے ہاں مختلف احادیث میں تعارض کو رفع کرنے کے لیے اولین کوشش جمع و تطبیق ہی کی کی جانی چاہیے کیونکہ دو متضاد ادلہ کو جمع کر کے یک جا کرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ بعض احادیث کو چھوڑ دیا جائے اور بعض پر عمل کر لیا جائے۔ لہذا ہم ذیل میں باہم متضاد روایات اور قرآن و سنت کے ظاہر تعارض کو جمہور فقہاء کے جمع و تطبیق کے رائج قول کے مطابق پیش کر دیتے ہیں، جس سے یہ ظاہری تعارض رفع ہو جائے گا۔ یہاں ہم تطبیق کی پانچ مختلف صورتیں بیان کر رہے ہیں۔

① تطبیق کی ایک صورت یہ ہے کہ میت اپنی عہد حیات میں دیگر افراد کی اموات پر آہ و بکا اور نالہ و شیون کا کام کرتی رہی اور اس کے اس طرز عمل سے اس کے گھر والے متاثر ہوئے۔ اب خود اس کے مرنے کے بعد وہ لوگ وہی کام کر رہے ہیں جو یہ اپنی زندگی میں کرتا تھا۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

«من سن سنة حسنة فعليه اجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها وزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^{۱۶}

مذکورہ حدیث سے اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ غلط کام کی ابتدا کرنے والے شخص کو اس کی موت کے بعد بھی غلط کام کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔ اسی کی تائید ہائیل اور قائل کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ قیامت تک ہونے والے ناحق قتل کے گناہوں میں علیہ السلام کا بیٹا قائل بھی برابر کا شریک ہے کیونکہ اس نے اس فعل بد کی ابتدا کی تھی۔ لہذا قرآن اور حدیث میں کوئی منافاة نہ رہی۔

② اسی طرح اگر وہ زمانہ جاہلیت کی طرح اپنے مرنے پر رشتہ داروں کو خوب رونے پٹنے کی وصیت کر جائے، تب بھی عذاب ہوتا ہے۔ کیونکہ وصیت کر جانا یا ان کی عادت کا علم ہونے کے باوجود انہیں نہ روکنا اس کا اپنا جرم ہے جس پر اسے سزا ہوتی ہے کیونکہ نوحہ کی وصیت کر کے خود اس نے ایک برائی کی بنیاد رکھی۔

③ اس کے اہل و عیال اس کی زندگی میں دیگر افراد کے مرنے پر آہ و بکا اور نالہ و شیون کیا کرتے تھے لیکن ان کے اس فعل فتنج پر علم ہونے کے باوجود یہ شخص ان کو منع نہیں کرتا تھا، حالانکہ شریعت اسلامیہ کی رو سے یہ شخص مسؤول ہے اور بال بچوں کی اسلامی نیچ پر

تربیت کرنا اس کی شرعی ذمہ داری ہے۔ اگر وہ اپنی اس ذمہ داری کی بجا آوری میں کسی سستی کا مرتکب ہوتا ہے اور ان کو منع نہیں کرتا تو یہ اس کی اپنی غلطی ہے، جس پر اسے سزا ملنا کوئی اچنبھے والی بات نہیں۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ ۱۷

جب میت کے اہل و عیال کی رونے پٹینے کی عادت ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اپنی زندگی میں ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ پر عمل کرتے ہوئے اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ کے مطابق انہیں اس منکر اور برائی سے روکے اور انہیں نوحہ کے حرام ہونے کے بارے میں آگاہ کرے، لیکن اگر وہ نہی عن المنکر کا یہ فریضہ ادا نہیں کرتا تو اسے اپنی اس کوتاہی پر عذاب ہوتا ہے۔ لہذا اس طرح سے قرآن کریم کی آیت اور حدیث نبویہ میں کوئی منافاة نہ رہی۔

⑤ اگر میت نہ تو اپنی زندگی میں نوحہ کنانی کرتی تھی اور نہ اس کے اہل و عیال اس فعل قبیح کے مرتکب ہوتے تھے اور نہ ہی اس نے اپنے مرنے کے بعد گھر والوں کو رونے کی وصیت کی تھی تو اس صورت میں میت کو گھر والوں کے رونے دھونے سے قطعاً عذاب نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی مراد بھی یہی ہے اور انہوں نے اسی چوتھی صورت میں قرآن کریم اور حدیث نبوی کے تعارض کی نفی فرمائی ہے کہ جب میت کے احوال مذکورہ تین صورتوں کے علاوہ ہوں تو اس کو میت کے اہل و عیال کے رونے پر قطعاً عذاب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر کوئی اور صورت ہو تو ان میں میت کو عذاب دیے جانے کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نفی نہیں کی ہے۔ اس کی مزید وضاحت رسول اکرم ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے:

«إِنَّ الْمَيِّتَ يَعْذِبُ بِبَعْضِ بَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» ۱۸

”میت کو زندوں کے بعض قسم کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔“

امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کی تنویب میں ان تمام دلائل کو جمع کر دیا گیا ہے، جن سے حدیث مذکور کے خلاف قرآن ہونے کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

باب قول النبی ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته، لقول الله تعالى، قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا، وقال النبی ﷺ: كلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ فاذا لم یکن من سنتہ فهو کما قالت عائشہ ﴿لا تذروا ذرأی و ذرأی﴾ وهو کقولہ ﴿وان تدع مثقلة الی حملها لا یحمل منه شیء﴾ وما یرخص من البکاء من غیر نوح، و قال النبی ﷺ لا تقتل نفس ظلما إلا کان علی ابن ادم الأول کفل من دمها، وذلك لأنه أول من سن القتل ۱۹

”نبی اکرم ﷺ کا فرمان کہ میت پر اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے اسے عذاب ہوتا ہے، یہ تب ہے کہ جبکہ رونا اور ماتم کرنا اس کے اہل کی رسم ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ یعنی ان کو برے کاموں سے منع کرو اور نبی کریم ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم میں سے ہر کوئی نگران ہے اور اس سے اس کے ماتحتوں کے بارے میں پوچھا جائے گا اور اگر رونا پیٹنا اس کے خاندان کی عادت نہ ہو اور اچانک اس پر کوئی روئے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اس آیت سے دلیل لینا صحیح ہے کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اسی طرح فرمایا: اور کوئی بوجھ اٹھانے والی جان دوسرے کو اپنے گناہوں کا بوجھ اٹھانے کے لئے بلائے گی تو وہ اس کا بوجھ نہیں اٹھائے گی اور بغیر نوحہ کرنے کے اور چلائے پیٹے بغیر رونا درست ہے اور رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان بھی ہے کہ دنیا میں جب بھی کوئی ناحق خون ہوتا ہے تو آدم علیہ السلام کے پہلے بیٹے قابیل پر بھی اس کا وبال پڑتا ہے، کیونکہ ناحق قتل کرنے کی بنیاد سب

سے پہلے اسی نے رکھی ہے۔“

⑤ بعض علماء نے حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ جمع کرنے کی صورت یہ اختیار کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کی حدیث سے وہی مفہوم مراد لیا ہے جو انہیں معلوم حدیث کے موافق ہے۔ چونکہ انہیں وہی ارشاد اور حدیث معلوم تھی جو نبی ﷺ نے ایک یہودیہ عورت کے متعلق فرمائی تھی۔ اس لئے ان کے ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کی حدیث سے مراد بھی کافر میت ہے جسے نوحہ کرنے والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔ جیسا کہ محدث عظیم آبادی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۹ھ) فرماتے ہیں:

إنكار عائشة لعدم بلوغ الخبر لها من وجه آخر فحملت الخبر على الخبر المعلوم عندها بواسطة مظهر لها من استبعادان يعذب أحد بذنوب آخر وقد قال تعالى 'ولا تزروا زرة وزر أخرى'، لكن الحديث ثابت بوجوه كثيرة ۞

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا انکار صرف اس لئے ہے کہ انہیں دوسرے طریق سے یہ حدیث نہیں پہنچی، لہذا انہوں نے اس حدیث کو اپنے ہاں معلوم حدیث پر قیاس کیا ہے کیونکہ وہ سمجھتی ہیں کہ میت کو دوسروں کے جرم کی بناء پر عذاب نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ کوئی جان دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی، حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی بہت سی اسانید سے مروی اور صحیح ثابت ہے۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا استدراک مومن اور کافر کے مابین تفریق کی جہت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روایت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں انہوں نے فرمایا تھا کہ یہ حدیث مومن کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کافر کے بارے میں ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مومن کے بارے میں بیان کرنے سے اگر یہ روایت ﴿ولا تزروا زرة وزر أخرى﴾ کے خلاف ہو جاتی ہے تو یہی حدیث کافر کے بارے میں بیان کرنے سے آخر اس آیت قرآنی کے خلاف کیوں نہیں ہوتی؟ حالانکہ نفس مسئلہ اور محل مسئلہ ایک ہی ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے عمل کا مکلف نہیں ہے کہ اس کو عذاب میں مبتلا کیا جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے کے ساتھ ہی نامہ اعمال بند کر دیا جاتا ہے۔ اگر مومن کے اعمال اس کی موت کے ساتھ ہی ختم ہو گئے ہیں تو کافر کے اعمال کیا جاری رہتے ہیں؟ ہماری دانست کے مطابق قرآن و حدیث کے تعارض کا جو اشکال یا اعتراض حدیث عمر رضی اللہ عنہ پر وارد ہوتا ہے۔ بالکل وہی اعتراض یا اشکال استدراک عائشہ رضی اللہ عنہا پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اصل مسئلہ اعمال کی منتقلی کا ہے، ناکہ کافر اور مومن کے فرق کا۔ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے استدراک کا مقصد قرآن کا حدیث کے ساتھ تعارض کو بیان کرنا قطعاً نہیں تھا بلکہ ان کا مقصد اس خرابی کی ظاہر کی صورت کی طرف اشارہ کرنا تھا جو ایک عام مسلمان کے ذہن میں حدیث رسول ﷺ سننے کے فوراً بعد، آیت قرآنی کے تعارض کے سلسلے میں پیدا ہو سکتی تھی۔ حدیث اپنی جگہ مسلم ہے جس کا قرآن سے کوئی تعارض نہیں ہے، لیکن اس حدیث کے بیان میں جمع و تطبیق کی تمام ممکنہ صورتیں بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے تاکہ معترضین کے اشکال کا جواب دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ عائشہ صدیقہؓ نے نہ تو اختلاف فہم کی بنیاد پر حدیث کو رد کیا اور نہ ہی آیت قرآنی کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس کا انکار کیا۔ اگر بات رد و انکار کی ہوتی تو پس منظر میں جا کر اس حدیث کا شان و رود بیان کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہ تھی اور یہ انکار اور رد تو ویسے بھی ممکن تھا۔

المختصر اس روایت کی حقیقت یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عمرؓ کی بیان کردہ حدیث کو نہ تو خلاف قرآن کہا ہے اور نہ ہی اسے درایت کے منافی سمجھ کر رد کیا ہے بلکہ انہوں نے اس شخص کو غلطی اور نسیان کی طرف منسوب کیا ہے جو اس سے یہ سمجھتا ہے کہ

مرنے والے کو اس کے رشتے داروں کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے، اگرچہ میت کا اس میں کوئی عمل و دخل نہ ہو۔ اور اس مفہوم کو وہ قرآنی آیت ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ کے خلاف سمجھتی ہیں، جیسا کہ سنن ابی داؤد میں ہے کہ جب حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے پاس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث پیش ہوئی: «إِنَّ الْمَيِّتَ يَعْذِبُ بِبَعْضِ بَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» یعنی ”مرنے والے کو اس کے رشتے داروں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے“ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

وَهَلْ تَعْنِي ابْنُ عَمْرٍو إِنَّمَا مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى قَبْرِ فَقَالَ إِنَّ صَاحِبَ هَذَا لِيُعَذَّبُ وَأَهْلُهُ يَبْكُونَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَرَأَتْ، ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾^{۲۱}

”انہوں نے کہا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بھول گئے ہیں، اصل بات یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ ایک قبر کے پاس سے گزرے تو فرمایا اسے عذاب ہو رہا ہے اور اس کے رشتے دار اس پر رو رہے ہیں اور قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی: ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ یعنی ”کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔“

دیکھئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے راوی حدیث کی واقعہ فہمی کی غلطی پر مواخذہ کیا ہے، حدیث رسول ﷺ کو رد کرنے کی جرأت نہیں کی اور انہوں نے مفہوم حدیث کی اصلاح کی خاطر قرآنی آیت کو پیش کیا ہے، حدیث نبوی کو رد کرنے کے لئے نہیں، جیسا کہ عام سمجھا جاتا ہے۔

نوٹ: حدیث میں آتا ہے: «إِنَّ الْمَيِّتَ يَعْذِبُ بِبَعْضِ بَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، اس پر اعتراض لازم آتا ہے کہ میت پر رونا تو آہی جاتا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی عیادت کے لئے دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ غشی کی حالت میں ہیں تو آپ ﷺ رونے لگے اور آپ کو دیکھ کر دیگر لوگ بھی رونے لگے۔“^{۲۲}

ایسا رونا جب جائز ہے تو عذاب کیوں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ دیا کہ اس ’رونے‘ سے مراد نوحہ والا رونا ہے جس میں بال اکھاڑے جائیں، سر پر ہاتھ مارے جائیں، سینہ کو پی کی جائے، بے صبری کے کلمات کہے جائیں، واویلا اور چیخ و پکار کی جائے۔ یعنی ہر رونے پر عذاب نہیں ہوتا بلکہ رونے کی بعض صورتوں میں عذاب ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:

«إِنَّ الْمَيِّتَ يَعْذِبُ بِبَعْضِ بَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»^{۲۳}

”میت کو زندوں کے بعض قسم کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔“

المختصر مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں دیکھئے کہ اس طرح تمام دلائل جمع ہو جاتے ہیں اور کسی دلیل کا ترک لازم نہیں آتا، جبکہ قرآن اور حدیث کے ٹکراؤ کے طرز عمل سے دلائل میں عجیب انتشار اور خلفشار واقع ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان پریشان ہو کر صحت ثبوت کے باوجود بعض دلائل کو منسوخ یا مرجوح قرار دے کر انہیں چھوڑ دینے کی غلطی کا ارتکاب کرتا ہے۔

③ استدراک عائشہ علی الصحابہ کے سلسلہ میں ایک روایت یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ جب حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی کہ جو آدمی وتر کی نماز نہ پڑھے تو اس کی کوئی نماز قبول نہیں، تو حضرت عائشہؓ نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو آدمی پانچ فرض نمازوں کی تمام شرائط کے ساتھ پابندی کرے گا اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کا یہ حق ہے کہ وہ اس کو عذاب نہ دے۔“

اعتراض

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر حضرت عائشہ صدیقہؓ کے استدراک سے اعتراض کا پہلو یہ نکلتا ہے کہ جب ان کے سامنے ایک ایسی روایت بیان کی گئی جو اپنے مضمون کے اعتبار سے دوسری صریح روایت کے خلاف تھی تو انہوں نے اس حدیث کو یہ کہتے ہوئے رد فرمادیا کہ جب ایک عام مسلمان پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی گئی ہیں اور ان میں وتر کی فرضیت کا تذکرہ نہیں آتا تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک شخص کی جملہ فرضی عبادات صرف اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کے بارگاہ میں ناقابل قبول قرار پائیں کہ اس نے غیر فرضی نماز کو ادا کرنے میں سستی کا مظاہرہ کیا ہے۔ معترضین کا محل استدلال یہ ہے کہ اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی بھی واقعہ کو نقد روایت میں درایتی نقد کی بنیاد پر رد کر دینا چاہیے، خواہ یہ حدیث روایت صحیح ہی کیوں نہ ہو۔

جواب

حدیث پر اعتراض کرنے والوں کا زیادہ تر انحصار چونکہ عقل پر ہوتا ہے اور وہ تحقیق میں اترنے سے گریز اختیار کرتے ہیں اور تعارض روایات پیش کرنے میں بڑی چابک دستی اور سرعت بیانی کے جوہر دیکھاتے ہیں اور انہیں اس بات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا کہ حدیث کا پایہ معیار اصول روایت کی رو سے کس قسم کا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی حدیث روایت صحیح بھی ہو تو ان کے مقرر کردہ اصول درایت کی بنا پر ضعیف قرار پا سکتی ہے۔ درج بالا روایت میں بھی انہوں نے تحقیق سند کے معیار کو ملحوظ نہیں رکھا اور جھٹ سے اپنے درایتی اصول کی بنیاد پر تعارض احادیث کا ڈھنڈورا پیٹا ہے، حالانکہ اصول تحقیق کی روشنی میں اگر اس روایت کو پرکھا جائے تو یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم آئمہ جرح و تعدیل کے اقوال کی روشنی میں اس سند کے رواۃ کے احوال جائزہ یہاں پیش کر دیں۔

روایت مذکورہ کی اسنادی حیثیت

اہل درایت نے جس روایت کو اپنے دعوائے درایت کے اثبات کے لیے بنیاد بنایا ہے وہ روایت ہی صحیح نہیں۔ ہم اس روایت کو بمع سند مکمل نقل کریں گے اور پھر اس کے ضعف کی وضاحت کریں گے۔ روایت بمع سند یوں ہے:

قال الطبرانی فی الاوسط: حدثنا علی بن سعید الرازی ثنا عبد اللہ بن ابی رومان الاسکندرانی ثنا عیسیٰ بن واقدنا محمد بن عمرو عن ابی سلمة عن ابی هريرة أن رسول الله ﷺ قال: من لم يوتر فلا صلوة له فبلغ ذلك عائشه فقالت: من سمع هذا من ابی القاسم مابعد العهد وما نسينا إنما قال أبو القاسم ﷺ: من جاء بصلوات الخمس يوم القيمة حافظ على وضوئها ومواقيتها وركوعها وسجودها لم ينتقص منه شيئا كان له عند الله عهد ألا يعذبه ومن جاء وقد انقص منه عذبه ثم قال لم يروه عن محمد بن عمرو إلا عیسیٰ، تفرد به عبد الله بن أبي رومان^{۲۲}

اس روایت کی سند میں دو راوی علی بن سعید (م ۲۹۹ھ) اور محمد بن عمرو (م ۱۲۵ھ) آئمہ محدثین رحمہم اللہ کے ہاں ناقابل اعتماد ہیں۔ ہم ان دونوں رواۃ کے بارے میں آئمہ کا تبصرہ ذیل میں نقل کیے دیتے ہیں:

علی بن سعید

امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) فرماتے ہیں: لیس بذاک تفر بأشیاء یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے اور دیگر بہت سی روایات میں منفرد ہے، اس روایت کی دیگر روایات سے متابعت بھی نہیں ہوتی۔ حمزہ بن یوسف (م ۴۲۷ھ) کہتے ہیں: سألت الدارقطنی عنہ فقال: لیس فی حدیثہ بذاک یعنی میں نے امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) سے علی بن سعید (م ۲۹۹ھ) کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی بیان کردہ حدیث قبول کی جائے۔ نیز فرمایا: وقد تکلم فیہ أصحابنا بمصر وأشاریدہ وقال هو کذا وکذا ونفص بیدہ یقول: لیس بثقة یعنی ”مصر میں محدثین کرام رحمہم اللہ نے اسے متکلم فیہ کہا ہے اور اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا اور ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے فرمایا کہ یہ راوی ایسا ویسا ہے اور حدیث بیان کرنے میں ثقہ نہیں ہے بلکہ غیر معتبر راوی ہے۔“ ۲۵

محمد بن عمرو

دوسرا غیر معتبر راوی اس میں ”محمد بن عمرو (م ۱۴۵ھ)“ ہے، جس کے متعلق یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (م ۲۳۳ھ) کہتے ہیں: مازال الناس یتقون حدیثہ یعنی ”لوگ اس کی حدیث قبول کرنے سے ہمیشہ گریز کرتے رہے ہیں۔“ ۲۶

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: محمد بن عمرو اللیثی المدنی صدوق له أوہام من السادسة ۲۷ واضح رہے کہ جس راوی کے بارہ میں محدثین صدوق کہیں تو اس کی روایت قابل استدلال نہیں ہوتی، خاص کر جبکہ وہ وہی بھی ہو اور عیسیٰ بن واقد نیز عبد اللہ بن ابی رومان (م ۲۵۶ھ) کا تفر داس پر زیادہ ہے۔

خلاصہ کلام

اصول حدیث کی روشنی میں راویان حدیث پر محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے کی جانے والی نقد و جرح کے بعد یہ بات اہم نشرح ہو جاتی ہے کہ مذکورہ روایت اس قابل نہیں ہے کہ اس سے استناد کیا جاسکے یا کسی صحیح روایت کے بالمقابل پیش کر کے تعارض احادیث کی لایعنی کوشش کی جاسکے۔ لہذا یہ روایت صحیح ثابت ہی نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ کہا ہے کہ جو آدمی وتر کی نماز نہ پڑھے اس کی کوئی نماز قبول نہیں اور نہ ہی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اس پر کوئی تنقید کی ہے۔

② بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: «الطيرة في المرأة والدابة والدار» ”نحست عورت میں، سواری کے جانور میں اور گھر میں ہے“ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا:

والذي أنزل الفرقان على أبي القاسم، ما هكذا كان يقول ولكن كان يقول كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدابة والدار، ثم قرأت عائشة: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ ۲۸

”اللہ کی قسم! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے نہیں کہا تھا، آپ تو اہل جاہلیت کے بارے میں فرماتے تھے کہ وہ یوں کہتے ہیں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی یہ آیت پڑھی: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾“

اعتراض

معتزین کا کہنا یہ ہے کہ جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے نحوست کے بارے میں یہ حدیث بیان فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے تین چیزوں یعنی عورت، سواری اور گھر میں نحوست رکھی ہے تو ان کے جواب میں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے قرآن کریم کی آیت: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ پیش فرما کر ان پر رد کیا ہے، جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ جو حدیث قرآن کریم کے خلاف آرہی ہو اس کو اپنے مضمون کے اعتبار ہی سے رد کر دیا جائے گا اور کسی قسم کی اسنادی تحقیق کی قطعاً کوئی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

جواب

مذکورہ روایات کی طرح یہاں بھی ان حضرات کو استدراک عائشہ کے سمجھنے میں غلطی لگی ہے، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مقصود قرآن کے مقابلہ میں حدیث رسول کو رد کرنا نہیں ہے، بلکہ آیت قرآنی پیش کرنے سے ان کے نزدیک اصل مقصود اس عقیدہ کی نفی کرنا ہے جو اہل جاہلیت کے ہاں معروف تھا کہ یہ چیزیں ذاتی طور پر نحوست کا سبب بنتی ہیں اور موجودہ دور میں ہندو معاشرہ میں بھی اس قسم کے نظریات پائے جاتے ہیں کہ جو عورت چھوٹے قد کی ہو یا اس کی پنڈلیوں پر بال ہوں وہ جس گھر میں جائے خرابی پیدا کرتی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایسے جاہلانہ اعتقادات کی تردید کی اور کہا کہ آپ تو یہ اہل جاہلیت کے بارے میں فرماتے تھے اور اسی پر انہوں نے یہ قرآنی آیت ذکر کی کہ ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ...﴾ یعنی ”ہر پہنچنے والی مصیبت لوح محفوظ میں پہلے سے درج ہے اور وہ اللہ کے حکم سے پہنچتی ہے بذات خود کوئی چیز کسی کے لئے منحوس نہیں“۔

جمع و تطبیق

مذکورہ بالا حدیث نبوی اور آیت قرآنی کے مابین رونما ہونے والے ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کی فقہیت سے استفادہ کریں۔ انہوں نے اپنی صحیح میں اس حدیث کی قرآن کریم کے ساتھ موافقت کو اجاگر کیا ہے اور اس کے صحیح مفہوم کو قرآنی آیت کی روشنی میں متعین کر دیا ہے وہ فرماتے ہیں: باب ما يتقى من شؤم المرأة وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾^{۲۹}

امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث میں ’شوم‘ کا معنی نحوست یا کسی چیز کا منحوس ہونا نہیں ہے، جیسا کہ اہل جاہلیت سمجھتے تھے۔ بلکہ ’شوم‘ سے مراد وہی معنی ہے جو قرآنی آیت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ ”اے مسلمانو! تمہارے بعض بیوی بچے تمہارے دشمن ہوتے ہیں ان سے بچ کر رہو۔“

امام موصوف رحمہ اللہ کے ہاں حدیث میں وارد ’شوم‘ کے لفظ سے مراد وہ معنی نہیں جو اہل جاہلیت کے ہاں متعارف تھا اور جس کی تردید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کی ہے اور انہوں نے اسے خلاف قرآن کہا ہے، بلکہ ’شوم‘ سے مراد دین دشمنی ہے جس سے بچنا ضروری ہے اور یہ مفہوم قرآن کریم کے موافق ہے، بلکہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ان چیزوں کو دینی خرابی کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، جس سے اس موقف کی تائید ہوتی ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) نے اختیار کیا ہے۔ الفاظ حدیث ملاحظہ ہوں:

عن سعد بن ابی وقاص قال قال رسول الله ﷺ من سعادة ابن آدم ثلاثة ومن شقوة ابن آدم ثلاثة من

سعادة ابن آدم المرأة الصالحة والمسكن الصالح و المركب الصالح ومن شقوة ابن آدم المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء^۳

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا نیک عورت، سازگار گھر اور نرم مزاج سواری انسان کے لئے سعادت اور نیکی کا باعث ہیں لیکن بے دین عورت اور ناموافق گھر اور بد مزاج سواری انسان کے لئے شقاوت اور دینی خرابی کا سبب بنتے ہیں۔“

امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ قرآن کریم میں بعض بیوی بچوں کو انسان کے لئے نقصان دہندہ اور اس کے دشمن کہا گیا ہے اور یہ وہ ہیں جو انسان کے لئے دین کے نقصان اور اس کی خرابی کا سبب بنتے ہیں اور ترک دین کی دعوت دیتے ہیں اور اسے خلاف شریعت کام پر مجبور کر دیتے ہیں اسی طرح کسی عورت کے تبرج کی وجہ سے اس کے ساتھ ناجائز تعلق پیدا ہو جائے تو وہ بھی خواہ مخواہ دین خراب کر دیتی ہے، قرآنی آیت میں ان کے دشمن ہونے کا یہ معنی ہے اور حدیث پاک میں ان کے شوم سے بھی یہی مراد ہے۔ شوم کا معنی منحوس ہونا نہیں ہے جیسا کہ اہل جاہلیت سمجھتے تھے، اسی طرح گھوڑا چارہ کھانے والا ہو لیکن جہاد میں کام دینے والا نہ ہو بلکہ فرار اختیار کرنے والا ہو اور گھر کا ماحول برا اور اس کے پڑوسی بد دین ہوں تو یہ بھی انسان کے لئے دین کے لحاظ سے نقصان دہ اور اس کے دینی دشمن ہیں اور ان کے شوم سے مراد بھی یہی ہے شوم بمعنی نحوست نہیں ہے۔

⑤ اہل درایت کی طرف سے یہ روایت بھی اپنے موقف کے اثبات میں عام طور پر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک عورت کو ایک بلی کی وجہ سے دوزخ میں داخل کر دیا کیونکہ وہ نہ اس کو خود کھلاتی پلاتی تھی اور نہ اسے چھوڑتی تھی کہ وہ زمین کے کیڑے کھڑے کھالے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ حدیث سن کر کہا: المؤمن أكرم عند الله من أن يعذبه في جرة هرة، أما إن المرأة من ذلك كانت كافرة. أبا هريرة! إذا حدثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدث؟^۴

”اللہ کے ہاں مومن کا مرتبہ اس سے کہیں زیادہ ہے کہ وہ اس کو ایک بلی کی وجہ سے عذاب دے۔ یہ عورت درحقیقت کافر تھی۔ نیز فرمایا: اے ابو ہریرہ! جب بھی آپ رسول کریم ﷺ سے کوئی روایت نقل کیا کریں تو واقعہ کے جمع پہلوؤں کو مد نظر رکھ کر روایت کیا کریں۔“

تبصرہ

انصاف کی نگاہ سے دیکھئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو خلاف عقل کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے اس پر اس عورت کے کافر ہونے کا اضافہ کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو مسلمان نہیں کہا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کی تردید کی ضرورت پیش آئی ہو، لہذا اس حدیث کو درایتی اصول سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

نیز آپ دیکھ سکتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی تحمل روایت میں واقعہ نبی سے اختلاف کیا ہے، جیسا کہ روایت کے آخر میں انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو تلقین کی ہے: یا أبا هريرة إذا حدثت عن رسول الله ﷺ فانظر كيف تحدث اور یہ بات استدراکات کے منج میں وضاحت پیچھے گزر چکی ہے کہ تحمل واقعہ میں راوی کے مشاہدہ کی غلطی کی اصلاح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمومی مزاج تھا اور یہی استدراکات کا عمومی موضوع ہے۔

مزید برآں جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ تحمل واقعہ میں مختلف صحابہ الفاظ کا چناؤ اپنی ذہنی نوعیت کے اعتبار سے کرتے ہیں اور صحیح اسلوب یہ ہے کہ تمام شاہدین کی شہادتوں کو اکٹھا کر کے واقعہ کی تصویر مکمل کی جائے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک واقعہ کو بیان کیا

اور اس کے چند پہلو بیان نہیں کیے، جنہیں ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے اپنی روایت میں مکمل کر دیا ہے، جس سے الحمد للہ واقعہ کی مکمل تصویر ہمارے سامنے آگئی۔

دیگر صحابہ کے درایتی نقد کی چند مثالیں اور ان کا جائزہ

① حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

① جامع ترمذی میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، تو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو خلاف عقل ہونے کی بناء پر قبول نہ کیا اور فرمایا:

أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال أبو هريرة: إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثاً فلا تضرب له مثلاً ۳۲

”کیا ہم چکنا چٹ سے وضوء کریں؟ کیا ہم گرم پانی کے استعمال سے وضوء کریں؟ اس پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا جب تمہارے سامنے رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کی جائے تو باتیں نہ بنایا کرو۔“

اعتراض

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث پر ابن عباس رضی اللہ عنہ کے استدراک سجدت پسندوں نے اپنے درایتی معیار کی دلیل تراشتے ہوئے کہا ہے کہ جب ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء کرنے سے متعلق حدیث رسول کو بیان فرمایا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو خلاف قیاس قرار دیتے ہوئے رد کر دیا۔ اس سے یہ اصول خود بخود اخذ ہو رہا ہے کہ جب کوئی حدیث عقل و قیاس کے خلاف ہو تو اسے بلا تامل رد کر دینا چاہیے۔ جب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باوجودیکہ اخذ حدیث اور عمل حدیث میں پوری امت پر فائز ہیں اور قبول حدیث میں یہ درایتی معیار قائم کر رہے ہیں، حالانکہ یہ دور بھی وہ ہے جس میں ابھی وضع حدیث کا فتنہ بھی موجود نہ تھا تو ہم نقد روایت میں اس درایتی معیار کو کیونکر بنیاد نہیں بنا سکتے جبکہ بعد زمانہ کی وجہ سے فتنہ وضع حدیث کی بنا پر مجموعہ احادیث میں بے شمار رطب و یابس اکٹھا ہو گیا ہے۔

جواب

ابتدائے اسلام میں رسول اللہ ﷺ نے عام مسلمانوں کو یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ نواقض وضوء میں سے ایک ناقض آگ پر پکی ہوئی چیز کا کھانا بھی ہے۔ لہذا جو با وضوء شخص آگ پر پکی ہوئی چیز کو کھائے گا تو اس کو دوبارہ وضوء کرنا پڑے گا۔ چنانچہ ایک عرصہ تک تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اسی حدیث پر عمل رہا اور وہ جب بھی آگ پر پکی ہوئی چیز کو کھاتے تو بعد میں نماز وغیرہ کے لیے نیا وضوء بنا لیا کرتے تھے۔ جیسا کہ بعض روایات میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ ۳۳

حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی منسوخیت

لیکن بعد میں دیگر کئی اسلامی احکام کی طرح کسی خاص مصلحت کی بنیاد پر اس ابتدائی حکم کو بھی منسوخ کر دیا گیا اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ سے اس بات پر مہر تصدیق ثبت فرمادی کہ اب وہ پرانا حکم باقی نہیں رہا اور منسوخ ہو چکا ہے اور اس کی جگہ ایک

نئے حکم نے لے لی ہے کہ آج کے بعد آگ پر پکی چیز کے کھانے سے وضو نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

عن جابر قال كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار^{۳۴}
 ”نبی اکرم ﷺ کا آخری عمل یہ تھا کہ آپ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں کیا کرتے تھے۔“

مذکورہ بحث سے معلوم ہوا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹنے والی حدیث منسوخ ہے، جو قابل عمل نہیں رہی۔ لہذا منسوخ حدیث کو خلاف قرآن کہیں یا خلاف عقل اس میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اب وہ شریعت اسلامی کا حکم ہی نہیں رہا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی لاعلمی اور رجوع

یہ بات تو معروف ہے کہ اس دور میں ابلاغ عامہ کا کوئی خاطر خواہ انتظام موجود نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی ایام میں بے شمار احادیث لا تعداد اصحاب رسول ﷺ پہنچ پائیں یا انہوں نے بذات خود اس فرمان رسول ﷺ کو سماعت نہ کیا جس سے سابقہ حکم کے منسوخ ہونے کا پتہ ملتا۔ بالکل یہی صورت حال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو بھی پیش آگئی کہ انہیں ناسخ حدیث کا علم نہ ہو سکا یا وہ اپنے کانوں سے اسے سماعت نہ کر سکے۔ لیکن بعد ازاں جو نبی ان کو سابقہ حکم کے نسخ کا علم ہوا تو انہوں نے فوراً اپنے موقف سے رجوع فرمالیا تھا۔ مزید ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود ترك الوضوء مما مست النار کی حدیث کو روایت کرتے رہے، جیسا کہ مجمع الزوائد میں ہے:

عن أبي هريرة قال نزلت لرسول الله ﷺ كتفا من قدر العباس فأكلها وقام يصلي ولم يتوضأ، رواه ابو يعلى وفيه محمد بن عمرو عن ابي سلمة وهو حديث حسن^{۳۵}

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی ہنڈیا سے رسول اللہ ﷺ کے لئے شانے کا گوشت نکال کر پیش کیا۔ آپ نے کھایا اور وضو کئے بغیر نماز کے لئے اٹھ گئے، اسے ابو یعلیٰ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اور اسے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے محمد بن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث حسن درجہ کی ہے۔“

نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہی مروی ہے:

ان رسول الله ﷺ توضأ من أثوار أقط ثم أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ رواه البزار و رجاله رجال الصحيح^{۳۶}

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے پتیر کا قطعہ تناول کر کے وضو کیا اس سے کچھ دیر بعد آپ نے بکری کے شانے کا گوشت کھایا اور بغیر وضو کئے نماز ادا فرمائی۔“

عقل کی بنا پر رد حدیث کے سلسلہ میں صحابہ کرام کا رویہ

اگر ہم مندرجہ بالا حدیث پر غور کریں کہ جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان فرمائی تو اس وقت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا رد عمل کیا تھا اور ان کے جواب میں خود راوی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کیا بات ارشاد فرمائی ہے، تو اس سے یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں قبول حدیث کے ایک جامع اور سنہری اصول کی طرف اشارہ فرمادیا کہ جب کوئی حدیث ثبوت سند کے اعتبار سے انتہائی معیار پایہ کی ہو تو عقل محض اور قرآن کریم وغیرہ کے نام پر اس کا انکار کر دینا تمام صحابہ کے منہج کے خلاف ہے اور یہ طرز عمل تو بن رسول ﷺ کے ضمن میں آتا ہے۔ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا منہج یہ ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس سے انحراف

کریں اور خود مفسر قرآن ہوتے ہوئے بھی دین کے اس عمومی مزاج کو نہ سمجھ سکیں کہ حدیث نبوی کے قبول و رد کی بنیاد عقل انسانی قطعاً نہیں بن سکتی۔ یہ بات خود عقل عام کے خلاف ہے اور جب معاملہ اس قدر حساس ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نامعقول انداز میں توجیہ کرنا مناسب نہیں۔

خلاصہ کلام

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کے واجب ہونے کی روایت منسوخ ہو چکی ہے اور اس کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب وہ احکام اسلامیہ میں سے کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس پر اب عمل پیرا ہوا جاسکے کیونکہ یہ ایک ناقابل عمل روایت قرار پا چکی ہے۔ لہذا ایسی منسوخ حدیث کو قرآن کے خلاف کہہ کر رد کریں یا عقل کے، کسی مسلمان کے عقیدہ و عمل پر اس بات سے کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ کوئی اثر، کیونکہ اب وہ حکم اسلامی حکم رہا ہی نہیں اور جب وہ اسلامی حکم نہیں رہا تو اس کا بوجہ انکار کریں یا بلا وجہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بنا بریں ہم علی وجہ البصیرت کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے صحیح ثابت حدیث خلاف قرآن و سنت نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اسے عقل کے خلاف کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے، ہاں ضعیف روایت جو غیر ثابت ہو یا منسوخ ہو اسے خلاف سنت کہیں یا خلاف عقل کوئی حرج نہیں کیونکہ نسخ کے بعد وہ لائق عمل نہیں ہوتی۔

② صحیح بخاری میں روایت ہے کہ عمرو (م ۱۲۶ھ) نے جابر بن زید رضی اللہ عنہ (م ۹۳ھ) سے پوچھا کہ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے، انہوں نے کہا حکم بن عمرو الغفاری رضی اللہ عنہ (م ۲۵ھ) تو یہی بات کہتے تھے لیکن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اس کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور قرآن کی یہ آیت پڑھتے تھے: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ یعنی ”کہہ دو کہ مجھ پر جو وحی بھیجی گئی ہے اس میں ان چار چیزوں یعنی مردار، خون، خنزیر کے گوشت یا غیر اللہ کے نام پر منت مانے ہوئے جانور کے سوا میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا۔“ ۳۷

اعتراض

مذکورہ واقعہ سے ایک مشہور درایتی نقد کے اصول یعنی ’جور وایت قرآن کے عموماً کے خلاف ہو اسے رد کر دینا چاہیے‘ کا اثبات کیا جاتا ہے، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قرآنی آیت ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ کی بنا پر حکم بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت کا انکار کیا ہے۔

جواب

جو حضرات ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کو ’درایت‘ کے حق میں استعمال کر رہے ہیں اور حدیث رسول ﷺ کے خلاف عقل یا خلاف قرآن ہونے پر استدراک صحابی کو سند کے طور پر پیش کرتے ہیں، ہم ان سے سوال کرنا چاہیں گے کہ اگر عہد صحابہ میں تحریم ہمار کی حدیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے خلاف قرآن کہہ کر رد کر دیا تھا تو کیا آج گدھا کھایا جاسکتا ہے؟ کیونکہ جس طرح حرمت ہمار کی حدیث کل خلاف قرآن تھی وہ آج بھی خلاف قرآن ہے اور جس آیت قرآنی کی بنیاد پر گدھے کی حلت پر استدلال کیا جاتا تھا، قرآن میں آج بھی وہ آیت موجود ہے اور منسوخ نہیں ہوئی۔ اگر آج کے دور میں یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا اور واقعہً نہیں کیا جاسکتا تو اس کا مطلب صاف

ظاہر ہے کہ اصل مسئلہ حدیث کے خلاف قرآن یا خلاف عقل ہونے کا نہیں بلکہ ان حضرات کی اصل مجبوری اپنے خود ساختہ اصول کو حیات صحابہؓ سے سند جواز فراہم کرتے ہوئے، حدیث نبویؐ کی قبولیت کے بارے میں محدثین کرام رحمہم اللہ کے مقرر کردہ جامع اصول حدیث کو مشکوک قرار دے کر ذخیرہ حدیث کا انکار کرنا مقصود ہے۔

اسی طرح ایک دوسرا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعہ کے جواز میں بھی منقول ہے۔ اس کے لیے بھی یہ لوگ حدیث رسول ﷺ کے آیت قرآنی کے خلاف ہونے سے استدلال کرتے ہیں۔ کیا ان کا یہ استدلال بھی بغیر کسی فکر و تدبر کے تسلیم کر لیا جائے؟ حالانکہ قرآن کریم میں آج بھی وہ آیت موجود ہے تو کیا آج بھی اسی اصول کی بنیاد پر متعہ کے جواز کا فتویٰ صادر کر دیا جائے۔ معترضین اس سلسلہ میں کیا عرض کریں گے کہ یہ حدیث بھی تو بظاہر قرآن کریم کے خلاف جارہی ہے، حالانکہ امت میں متعہ کے جواز کا قائل اہل تشیع کے علاوہ کوئی بھی نہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی لاعلمی اور رجوع

متعہ النساء کی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گھریلو گدھوں کے گوشت کی اباحت کے اس وقت قائل تھے جبکہ انہیں اس کی نہی اور ممانعت نہیں پہنچی تھی اور اس وقت وہ سورۃ انعام کی سابقہ آیت اس کی اباحت پر پڑھا کرتے تھے، گھریلو گدھوں کے گوشت کی ممانعت کی حدیث علم میں آنے پر وہ اس کی تحریم کے قائل ہو گئے تھے، جیسا امام نووی (م ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

فقد روى عن ابن عباس وعائشة وبعض السلف اباحتهم تحريمه^{۳۸}

”ابن عباس رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ عنہا اور بعض اسلاف سے گھریلو گدھوں کے گوشت کی اباحت نقل کی گئی ہے تو ان سے اس کی تحریم بھی منقول ہے۔“

معترضین نے بعض علمائے احناف کو بنیاد بنا کر دعویٰ کیا ہے کہ مذکورہ حدیث خلاف قرآن ہے، لیکن خود فقہ حنفی کی بعض مصنفات میں ان احادیث کے موافق قرآن ہونے کا اشارہ بھی ملتا ہے۔ مذکورہ حدیث میں گھریلو گدھوں کے گوشت کی ممانعت کو خلاف قرآن ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے جبکہ وہ قرآن کریم کے موافق اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ (م ۱۵۰ھ) کے استدلال کے عین مطابق ہے، کیونکہ امام صاحب رضی اللہ عنہ جس آیت کریمہ سے گھوڑوں کے گوشت کے ممانعت پر استدلال کرتے ہیں اس میں گدھوں کا ذکر بھی موجود ہے۔ ابن ہمام رضی اللہ عنہ (م ۸۶۱ھ) لحم خیل کی کراہت پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ (م ۱۵۰ھ) کی دلیل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولأبي حنيفة قوله تعالى ﴿وَالْغَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾^{۳۹} خرج مخرج الامتنان ، والأكل من أعلى منافعها والحكيم لا يترك الامتنان بأعلى النعم ويمتن بأدناها^{۴۰}

”گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ (م ۱۵۰ھ) کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے کہ گھوڑوں، نچروں اور گدھوں کو تمہاری سواری اور زینت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کا احسان جتایا ہے، اگر گھوڑے کا گوشت کھانا جائز ہوتا تو کھانے کا فائدہ تو گھوڑے کے باقی تمام فوائد سے بڑھ کر ہے اسے اس آیت میں ذکر کیا جاتا، کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ جیسا حکیم کھانے کی اعلیٰ نعمت کو چھوڑ کر اس کے ادنیٰ فائدوں کے ساتھ احسان جتلائے۔“

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ (م ۱۵۰ھ) کا استدلال

مذکورہ آیت سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ (م ۱۵۰ھ) کا وجہ استدلال یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک گھوڑا ماکول اللحم جانوروں

میں سے نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کا گوشت کھانا مباح اور حلال ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس پر سواری اور اس کی زینت کے ساتھ اسے کھانے کو بھی بطور احسان ذکر فرماتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا، لہذا امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گھوڑا غیر ماکول اللحم جانور ہے۔

قرآنی آیت اور حدیث نبوی میں تطبیق

گھوڑے کے ساتھ اس سابقہ آیت میں گدھوں اور خچروں کا ذکر بھی ہے۔ بنا بریں جب سورۃ نحل کی آیت کریمہ کے پیش نظر امام صاحب کے نزدیک گھوڑا حلال نہ ہوا تو گدھے اور خچر کا گوشت بھی حلال نہیں ہوگا، جن پر آیت مشتمل ہے اور گدھوں کے گوشت کی ممانعت پر مشتمل حدیث مبارک بھی قرآن کریم کے خلاف نہیں بلکہ اس کے موافق ہوگی۔

خلاصہ کلام

ہماری مذکورہ بالا طویل بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ گدھوں کی حرمت کا مسئلہ کوئی ایسا مختلف فیہ مسئلہ نہیں ہے جس کے بارے میں امت میں دورائے پائی جاتی ہوں یا جو قرآن کے خلاف ہو، بلکہ یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے جس پر امت معصومہ کا اجماع ہے اور جو متحد دین قرآن و حدیث کے باہمی تعارض کو باور کروانے کے لیے علمائے احناف پر تکلیف کرتے ہیں، انہیں آنکھیں کھول کر ان اجتہادات پر بھی نگاہ ڈال لینی چاہیے جن میں خود از روئے قرآن گدھے کی حرمت ثابت ہو رہی ہے۔ بنا بریں تعارض قرآن و حدیث کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔

۲ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

سنن ابی داؤد میں روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا نے یہ روایت بیان کی کہ ان کے خاوند نے انہیں تین طلاقیں دے دی تھیں تو رسول اللہ ﷺ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ عدت کے دوران میں ان کا نفقہ خاوند کے ذمہ نہیں ہے لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا:

ما لنا لندع کتاب ربنا و سنة نبینا لقول امرأة لا ندری أحفظت أم لا

”ہم کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے جس کو یہ نہیں بات یاد بھی رہی ہے یا نہیں۔“

اعتراض

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا استدراک اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جب انہیں ان کی بیان کردہ روایت قرآن کریم کی آیت کے مخالف معلوم ہوئی تو انہوں نے بغیر کسی لیت و لعل کے اس کا انکار صرف اس بنا پر کر دیا تھا کہ یہ قرآن کریم کے خلاف ہے اور اپنے اس موقف کی تائید میں انہوں نے دوسرے کسی ثبوت کا سہارا بھی نہیں لیا تھا اور راوی حدیث کو مؤنث قرار دینا ایک اتفاقی سی بات تھی، ورنہ یہ بات اگر کوئی مذکر راوی بیان کرتا تو عمرؓ اس پر بھی رد یا انکار فرما دیتے، کیونکہ یہ روایت اپنے نفس مضمون کے اعتبار سے آیت قرآنی کے صریحاً خلاف ہے۔ حدیث میں عدت کے دوران نفقہ و سکنی کی ذمہ داری خاوند پر عائد ہونے کی نفی ہے جبکہ قرآن کریم کی آیت میں نفقہ و سکنی کا اثبات ہے۔

جواب

فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی بیان کردہ حدیث کو جس آیت قرآنی کے خلاف سمجھا گیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کریمہ کو

ذکر کر دیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ کیا مذکورہ حدیث واقعہ قرآن کریم کے خلاف ہے؟ وہ آیت سورۃ الطلاق میں حسب ذیل الفاظ سے وارد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ...﴾^{۳۲}

”اے نبی ﷺ! اپنی امت سے کہو کہ جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دینا چاہو تو ان کی عدت کے دنوں میں انہیں طلاق دو اور عدت کا حساب رکھو اور اللہ سے جو تمہارا پروردگار رہے ڈرتے رہو نہ تم انہیں ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں ہاں یہ اور بات ہے کہ وہ کھلی برائی کر بیٹھیں یہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدیں ہیں، جو شخص اللہ تعالیٰ کی حدوں سے آگے بڑھ جائے، اس نے اپنی جان پر ظلم کیا، تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ تعالیٰ کوئی نئی صورت پیدا کر دے، پھر جب یہ عورتیں اپنی عدت پوری کرنے کے قریب پہنچ جائیں تو انہیں یا تو قاعدہ کے مطابق اپنے نکاح میں رہنے دو، یا دستور کے مطابق انہیں چھوڑ دو اور آپس میں سے دو عادل شخصوں کو گواہ کرلو اور اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے لئے ٹھیک ٹھیک گواہی دو۔“

جمع و تطبیق

بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ آیت کریمہ اور حدیث مبارکہ میں تعارض ہے لیکن جب ہم تمام شواہد حدیث اکٹھا کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے چانس اور مواقع ایک مرد کے پاس تین ہیں۔ پہلی دو طلاقوں کے بعد اس کو رجوع کا حق حاصل ہے، جبکہ تیسری طلاق میں حق رجوع باقی نہیں رہتا۔ مزید برآں طلاق رجعی اور طلاق بائنہ میں نفقہ اور سکنی کے احکامات میں بھی فرق ہے، یعنی رجعی طلاق میں سکنی و نفقہ ہے جبکہ طلاق بائن میں نہیں۔

المختصر یہ آیت مطلقہ رجعیہ کے بارے میں ہے جس کے لئے خاوند کے ذمہ نفقہ و سکنی لازم ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور یہ بھی فرمایا کہ ”جب وہ اپنی عدت پوری کرنے کے قریب پہنچ جائیں تو انہیں قاعدہ کے مطابق اپنے نکاح میں رکھو۔ نیز فرمایا: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ ”شاید کہ اللہ تعالیٰ طلاق کے بعد آپس میں رجوع کرنے کی صورت پیدا فرمادے“۔ ان تمام تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت مطلقہ رجعیہ کے بارے میں ہے جس سے طلاق کے بعد عدت کے اندر رجوع ہو سکتا ہے اور اس کے لئے خاوند کے ذمہ نان و نفقہ لازم ہوتا ہے، جبکہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مطلقہ ثلاثہ سے متعلق ہے جو خاوند کی زوجیت سے نکل جاتی ہے اور اس کے لئے مرد کے ذمہ کوئی نفقہ، سکنی نہیں ہوتا۔ چنانچہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا کو کتاب اللہ کے خلاف سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے۔

حدیث رسول ﷺ اور سنت مشہورہ میں اختلاف

اس سلسلہ میں ایک روایت بھی بیان کی جاتی ہے، جسے ابراہیم رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اس روایت کی رو سے ایسی مطلقہ کو رسول اللہ ﷺ نے سکنی و نفقہ دیا ہے جسے اس کا خاوند طلاق بائن دے چکا ہو۔ معترضین کا خیال ہے کہ اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا اس سنت رسول کے خلاف ہے۔

جواب

یہ دعویٰ کہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا، سنت رسول ﷺ کے خلاف ہے، صحیح نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایسی سنت رسول ﷺ نہیں جس کے یہ حدیث خلاف ہو۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

”ونحن نقول: قد أعاذ الله أمير المؤمنين من هذا الكلام الباطل الذي لا يصح عنه أبدا قال الإمام أحمد لا يصح ذلك عن عمر^{۳۳}

”ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو اس باطل کلام سے بچائے جو ان سے ہرگز صحیح ثابت نہیں ہوتی۔ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) نے بھی کہا ہے کہ یہ کلام حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔“

اور جو روایت حماد (م ۱۲۰ھ) عن ابراہیم (م ۹۶ھ) عن عمر کے واسطے سے مرفوع بیان کی جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی مطلقہ کے لئے نان و نفقہ رکھا ہے، اس روایت کو غلط قرار دیتے ہوئے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

فنحن نشهد بالله شهادة نسأل عنها إذا لقيناه أن هذا كذب على عمر وكذب على رسول الله ﷺ وينبغي أن لا يحمل الإنسان فرط الانتصار للمذاهب والتعصب لها على معارضة سنن رسول الله ﷺ الصحيحة الصريحة بالكذب البحت^{۳۴}

”ہم اللہ سے ڈر کر گواہی دیتے ہیں جس کے بارے میں ہمیں قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے ملاقات کے وقت پوچھا جائے گا کہ یہ روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بلکہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ ہے۔ اپنے مذہب کی تائید اور تعصب کی بنا پر کسی انسان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ ایسی جھوٹی روایت کو صحیح ثابت احادیث کے مقابلہ میں پیش کرے۔“

اس روایت کے موضوع اور خود ساختہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسے حضرت عمرؓ سے روایت کرنے والے راوی ابراہیم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سماع ہی ناممکن اور محال ہے، کیونکہ ان کی پیدائش ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات سے کئی سال بعد جا کر ہوئی ہے۔ اسی طرح حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا جو موتہ سے متعلق ہے قرآن کریم کی آیت کے خلاف نہیں جو مطلقہ رجعیہ کے بارے میں ہے اور نہ ہی کوئی ایسی سنت ثابتہ ہے جسے اس حدیث کو معارض قرار دے کر رد کیا جاسکے۔

خلاصہ بحث

محقق علماء کی صراحت کے مطابق حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا اپنے موقف میں حق پر ہیں کہ مطلقہ تلاش کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہے اور نسیان یا خطا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ہوا ہے، جیسا کہ پانی کی عدم موجودگی میں جنبی کے لئے تیمم کے جواز میں ان سے نسیان ہو گیا تھا۔ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اس پر طویل اور نفیس بحث کی ہے، چنانچہ وہ امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

وقال ابو الحسن الدارقطني بل السنة بيد فاطمة بنت قيس قطعاً ومن له إمام بسنة رسول الله ﷺ يشهد شهادة الله أنه لم يكن عند عمر سنة عن رسول الله ﷺ أن للمطلقة ثلاثاً السكنى والنفقة^{۳۵}

”امام دارقطنی رحمہ اللہ (م ۳۸۵ھ) نے فرمایا ہے: سنت رسول ﷺ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بجائے یقیناً حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت قیس کی تائید کرتی ہے اور جس شخص کو سنت رسول ﷺ کے ساتھ شغف ہے وہ اللہ کے لئے ضرور اس بات کی گواہی دے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی ایسی سنت نہیں تھی جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ مطلقہ تلاش کے لئے مرد کے ذمے نفقہ، سکنی ہے۔“

نوٹ: واضح رہے کہ استدراک عمر رضی اللہ عنہ کے حوالے مذکورہ مثال کو درایتی نقد کے تصور کے اثبات میں پیش کرنے والوں کے خلاف یہ دلیل خود حجت ہے، کیونکہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا استدراک اگر درایتی نقد ہی سے متعلق ہے تو خود روایت عمر رضی اللہ عنہ درایتی معیار پر پورا نہیں اترتی۔ دیکھیں کہ اس حدیث میں قبول خبر کے سلسلہ میں مرد وزن کے فرق کا لحاظ کیا جا رہا ہے، جو کہ ان لوگوں کے ہاں شرعاً، عقلاً و نقلاً ہر اعتبار سے غلط ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ استدراک عمر رضی اللہ عنہ کی نوعیت درایتی نقد کے بجائے روایتی نقد کے اثبات کی قوی دلیل ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر ان کے حافظہ پر عدم اعتماد کی وجہ سے اعتراض کر رہے ہیں اور حافظہ کی بنیاد پر کسی حدیث کے رد و قبول کا تعلق تحقیق سند کے ساتھ ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق عورتیں چونکہ زیادہ تر گھریلو زندگی میں مصروف رہتی ہیں اس لیے احکام شریعت سے متعلق امور میں ان کی فہم و فراست اور حافظہ و یادداشت عدم استعمال کی وجہ سے مردوں کے بہ نسبت کچھ محدود ہو جاتی ہے۔ اس لیے اہم امور دین میں ان کی وہ روایات جو صریح ارشادات شریعت کے منافی ہوں انہیں احتیاط کی نظر سے دیکھتے ہوئے قبول کرنا چاہیے۔

۳۲ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ

موطا امام مالک میں روایت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سونے یا چاندی کے کچھ برتن فروخت کئے اور بدلے میں ان کے وزن سے زیادہ سونا یا چاندی وصول کی جب حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے انہیں بتایا کہ اس بیع سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے تو جواب دیا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔“ ۵۶

اعتراض

’اہل درایت‘ نے مذکورہ بالا واقعہ سے اپنے اصول درایت کو سند جواز فراہم کرنے کے لیے غلط استدلال کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے ایک جنس میں کمی و بیشی کی ممانعت پر مبنی حدیث بیان فرمائی تو امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یہ کہہ کر اس انکار کر دیا کہ میں ایسی بیع میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا ہوں، جس میں ایک ہی جنس کی اشیاء میں کمی و بیشی کی گئی ہو۔ گویا انہوں نے عقل و قیاس کی بنا پر روایت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

جواب

یہ رویہ علمی دنیا میں انتہائی غیر مناسب ہے کہ استدلال کرنے والا کسی واقعہ یا روایت میں سے اپنے مطلب کا حصہ نکال کر اس روایت کو سیاق و سباق سے کاٹ کر بیان کر دے تاکہ اپنے فکر خاص کو خلعت جواز پہنائی جاسکے۔ یہ روایت اس آیت کریمہ کا مصداق بھی ہے: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ اور کتمان علمی کی وعید بھی اس پر صادق آتی ہے۔ لہذا مناسب خیال کرتے ہیں کہ اس حدیث کا مکمل متن نقل کریں تاکہ اس سے نتائج واقعہ اور حقائق بیان میں آسانی ہو۔

واقعہ کا سیاق و سباق

اگر اس حدیث کو اس کے سیاق و سباق سے کاٹے بغیر مکمل دیکھ لیا جائے، جیسے یہ اصل کتاب میں ذکر ہوئی ہے تو معلوم ہو جائے گا کہ اس حدیث کو درایتی نقد کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ اسی حدیث میں ہی اس کا جواب بھی موجود ہے۔ چنانچہ امیر المؤمنین حضرت

عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کمی و بیشی کے ساتھ ایسی بیع کرنے سے حکماً منع کر دیا تھا۔ مکمل حدیث بمع اپنے الفاظ کے ملاحظہ ہو:

عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا الامثلاً بمثل فقال له معاوية ما أرى بمثل هذا بأساً فقال أبو الدرداء: من يعذر من معاوية، أنا أخبره عن رسول الله ﷺ و يخبرني عن رأيي لا أسألك بأرض أنت بها ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية ان لا تبيع ذلك إلا مثلاً بمثل وزناً بوزن ٤

”عطاء بن يسار رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ نے ایک پانی پینے کا برتن جو سونے یا چاندی کا تھا اس کے وزن سے زیادہ سونا یا چاندی لے کر بیچ دیا۔ تو ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ آپ ایسی بیع سے منع فرماتے تھے۔ ہاں برابر برابر بیچنا درست کہتے تھے۔ معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا میری رائے میں اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے کہا اگر میں معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا بدلہ دوں تو کون ہے جو میرا عذر قبول کرے، میں ان سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث بیان کرتا ہوں۔ اور وہ مجھ سے اپنی رائے بیان کرتے ہیں، اب میں ان کے علاقے میں نہیں رہوں گا۔ پھر ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مدینہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور ان سے یہ واقعہ بیان کیا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ آئندہ ایسی بیع نہ کرنا، مگر قول کر برابر برابر ہو تو درست ہے۔“

اختلاف فقہاء

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس حدیث کی روشنی میں فقہاء کے مابین رونما ہونے والے فقہی اختلاف کو بھی انتہائی اختصار کے ساتھ ذکر کر دیں۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کا برتن فروخت کرتے وقت عوضانے کے طور پر زیادہ سونا یا چانا وصول کر لیتا ہے تو اس بیع کا کیا حکم ہے؟ اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ (م ۲۰۴ھ) کا کہنا ہے کہ وہ شخص برتن کی بنوائی کے عوضانہ کے طور پر سونا یا چاندی وصول کر سکتا ہے اور یہ مثلاً بمثل کے مخالف نہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (م ۱۵۰ھ) اور اکثر علماء بنوائی کے بدلے کچھ زائد سونا لینے کو درست نہیں سمجھتے بلکہ اسے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث رسول ﷺ کے منافی قرار دیتے ہیں۔

امیر معاویہ کا فقہی موقف اور حدیث کریمہ سے اس کی تطبیق

انہوں نے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث کو صحیح مانتے ہوئے اپنی بیع کو حدیث رسول ﷺ کے موافق قرار دیا ہے، کیونکہ وہ سمجھتے تھے سونے کا برتن بیچنے والا اپنی بنوائی کے عوض کچھ سونا زیادہ لے تو یہ مثلاً بمثل کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے الفاظ حدیث نہی عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل کے جواب میں انہوں نے فرمایا تھا: ما أرى بمثل هذا بأساً۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی بیع حدیث میں وارد الفاظ مثلاً بمثل کے عین مطابق ہے اور اس کی شکل ممانعت والی بیع سے قطعاً مختلف ہے، کیونکہ اختلاف حدیث کے مصداق کے تعین میں ہے، ناکہ نفس حدیث کی قبولیت میں۔ لہذا اہل درایت کا یہ کہنا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عقل و قیاس کی بنا پر روایت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ان کی غلط فہمی کے سوا کچھ نہیں۔ اس لئے کہ حدیث کا انکار کر دینا اور حدیث کی روشنی میں اپنے فہم یا فعل پر تصویب کا اظہار کرنا ایک بالکل دوسری شے ہے اور دونوں باتوں میں بعد المشرقین ہے۔

۴۷ حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ

صحیح بخاری رحمہ اللہ میں ہے کہ محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی، إِنْ اللَّهُ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ

وَاللَّهُ مَا أَظَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا قُلْتَ قَطَّ ۴۸

”بخدا! میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی ایسی بات فرمائی ہوگی۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) ان کے انکار کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ گناہگار موحّدین جہنم میں نہیں جائیں گے حالانکہ یہ بات بہت سی آیات اور مشہور احادیث کے خلاف ہے۔“

اعتراض

معترضین کا محل شاہد اس حدیث میں یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے چونکہ عمل کی اہمیت گھٹتی ہے جو درایت کے خلاف ہے۔ اس بنا پر حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ نے اس روایت کے مسلمہ معلومات دین کے منافی ہونے کی وجہ سے اسے رد کر دیا ہے۔ جس سے یہ اصول اخذ ہوتا ہے کہ ہر وہ روایت جو روایتی طور پر خواہ قطعی الثبوت درجہ ہی کیوں نہ ہو اگر نقد روایت کے درایتی معیار پر پورا نہیں اترتی تو اسے ہر صورت رد کر دینا چاہیے، جیسا کہ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے عمل سے ثابت ہو رہا ہے۔

جواب

اعتراض کرنے والے کو یہاں اس بات کی وضاحت کرنی چاہئے تھی کہ اگر کوئی حدیث قرآن کریم کے مطابق ہو لیکن کسی کی رائے اس حدیث کے خلاف ہو تو کیا قرآنی مطابقت کے پیش نظر اسے قبول کیا جائے گا یا کسی کی رائے کی مخالفت کا اعتبار کرتے ہوئے اسے ترک کیا جائے گا یا کہ نہیں؟ اس کا جواب ظاہر ہے کہ جو حدیث رسول ﷺ قرآن کریم کے عین مطابق ہو لیکن کسی شخص کی رائے اس حدیث کے خلاف ہو تو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی اور حدیث رسول ﷺ کو قبول کر لیا جائے گا، کیونکہ اس کی رائے کا تعلق ذاتی رجحان اور ذہنی میلان سے ہے۔

محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ مذکورہ حدیث ان الله قد حرم على النار من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجه الله اور قرآنی آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾ ۴۹ میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حدیث رسول ﷺ اور قرآنی آیت کا مفہوم و مدعا ایک ہی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اہل توحید کے دیگر جرائم اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہوں گے، چاہے تو معاف کر دے اور چاہے تو ان پر سزا دے کر انہیں جنت میں داخل کر دے اور آخر کار ان پر جہنم کی آگ حرام کر دے، جبکہ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی ذاتی رائے اس کے خلاف جارہی ہے اور محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث کا بھی یہی مفہوم ہے تو قرآنی مطابقت کی بنا پر منکرین حدیث کے ہاں بھی یہ حدیث مقبول ہونی چاہئے۔ صرف حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے ظن کی وجہ سے اسے ترک کرنا مناسب نہیں ہے۔ خاص کر جبکہ حضرت محمود بن ربیع نے راوی حدیث حضرت عتبّان بن مالک رضی اللہ عنہ سے دو بارہ اس کی تحقیق کر کے اس کی صحت پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ ۵۰

جمع و تطبیق

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے اگر حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے انکار کی وجہ بیان کی ہے تو ساتھ ہی انہوں نے اصول محدثین رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ان دونوں میں جمع و تطبیق کی صورت بھی نقل کر دی ہے، وہ فرماتے ہیں:

لكن الجمع ممكن بأن يحمل التحريم على الخلود وقد وافق محموداً على رواية هذا الحديث عن عتبان انس بن مالك، كما أخرجه مسلم من طريقه وهو متابع قوى جداً^{۵۲}

”محمود بن ربيع رضی اللہ عنہ کے اثبات اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے انکار کے درمیان یوں تطبیق دی جاسکتی ہے کہ حضرت ابویوب رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ ہے کہ موحّد گناہگار اپنے گناہوں کی پاداش میں دوزخ میں جائے گا اور محمود بن ربيع رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث سے مراد یہ ہے کہ وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا بلکہ اپنے گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد اسے دوزخ سے نکال کر جنت کا داخلہ مل جائے گا اور اب اس پر جہنم کی آگ حرام ہو جائیگی۔ مزید یہ کہ حضرت عتبان رضی اللہ عنہ سے حدیث کو روایت کرنے میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے بھی محمود بن ربيع رضی اللہ عنہ کی موافقت کی ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۱ھ) نے اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا ہے اور یہ انتہائی قوی موافقت ہے جس سے محمود بن ربيع رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے۔“

اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ نقی امینی لکھتے ہیں کہ

”اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے چونکہ عمل کی اہمیت گھٹتی ہے، اس بنا پر ابتدائی مرحلہ میں حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کو اس کے قبول کرنے میں تامل ہوا، لیکن حدیث کا محل متعین ہونے کے بعد تامل کی گنجائش نہیں رہتی۔ وہ یہ کہ لا الہ الا اللہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کے تقاضے پر عمل بھی کیا ہو، جو خالص رضائے الہی کے لیے کہنے کا نتیجہ ہے۔“^{۵۲}

☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸
- (۲) الرسالہ لایمام شافعی: ص ۱۶۰ تا ۱۷۴، بحث نمبر ۹۹۹ تا ۱۰۹۹
- (۳) مؤطا إمام مالک: ص ۳۴۶
- (۴) صحیح بخاری: ۴۹۱/۳
- (۵) مسند احمد: ۶۷/۱
- (۶) سنن ابن ماجہ: ۴۴۶/۱
- (۷) الکفایۃ فی علم الروایۃ: ص ۶۰۶
- (۸) الموضوعات: باب ثالث
- (۹) قواعد التحديث: بحث بیان ضرر الموضوعات
- (۱۰) مسند احمد: ۲۷۶/۶
- (۱۱) مسند احمد: ۲۸۷/۳
- (۱۲) الفاطر: ۲۲
- (۱۳) صحیح مسلم: ۲۱۵۰
- (۱۴) مسلم الثبوت: ص ۲۰۹
- (۱۵) سنن الترمذی مع التحفة: ۱۳۵/۲
- (۱۶) سنن ابن ماجہ: ۱۹۹
- (۱۷) التحريم: ۶
- (۱۸) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۵۱/۳
- (۱۹) صحیح بخاری مع فتح الباری: ۱۵۰/۳
- (۲۰) سنن ابی داؤد مع العون: ۱۶۳/۳
- (۲۱) سنن ابی داؤد مع عون المعبود: ۱۶۳/۳
- (۲۲) صحیح مسلم مع شرح النووی: ۲۲۶/۶
- (۲۳) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۵۱/۳
- (۲۴) الإجابة لإیراد ما استدرکته عائشة علی الصحابة از زکشی: ص ۱۲۰

- (۲۵) لسان المیزان: ۲۳۱/۴
- (۲۶) الجرح و التعديل: ۳۱/۸
- (۲۷) تقريب التهذيب: ۱۹۶/۲
- (۲۸) مسند احمد: ۲۴۰/۶
- (۲۹) التباين: ۱۴
- (۳۰) مسند احمد: ۱۶۸/۱
- (۳۱) الطيالسي، سليمان بن داؤد بن الجارود الفارسي: مسند ابو داؤد الطيالسي، مكتبة المعارف، الرياض: ۱۹۹
- (۳۲) جامع ترمذی: ۷۹
- (۳۳) سنن أبي داؤد: ۱۹۵
- (۳۴) سنن أبي داؤد: ۷۵/۱
- (۳۵) مجمع الزوائد: ۲۵۱/۱
- (۳۶) مجمع الزوائد: ۲۵۱/۱
- (۳۷) صحيح بخاری: ۲۹۵۵
- (۳۸) شرح صحيح مسلم: ۱۹۲/۹
- (۳۹) النحل: ص ۸
- (۴۰) شرح فتح القدير: ۵۰۱/۹
- (۴۱) سنن أبي داؤد: ۲۲۹۱
- (۴۲) الطلاق: ۳-۱
- (۴۳) زاد المعاد: ۵۳۹/۵
- (۴۴) ايضا
- (۴۵) ايضا
- (۴۶) موطا إمام مالك: ص ۶۸۲
- (۴۷) المؤطا: ص ۴۳۷
- (۴۸) فتح الباری: ۲۶/۳
- (۴۹) النساء: ۱۱۶
- (۵۰) بخاری مع الفتح: ۶۱/۳

اسناد و متن معنی، مفہوم اور ارتقا

(۵۱) فتح الباری: ۶۲/۳

(۵۲) حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۴

فصل دوم

چند معروف محدثین رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب
عقلی درایتی اصولوں کی وضاحت

تمہید

اس پر فتن دور میں حدیث نبوی کے خلاف محاذ آرائی بڑی شدومد کے ساتھ جاری ہے اور استعمار کے پروردہ بعض جدت پسند حضرات حدیث نبوی کے استخفاف و انکار کی غرض سے اپنے مخصوص افکار کی آب یاری کے لیے محدثین کرام رحمہ اللہ کے عظیم الشان اور جلیل القدر کام کو ناقص کہہ کر اصول وضع کرنا شروع کر دیتے ہیں، تاکہ نامکمل خدمت حدیث کو بدرجہ احسن مکمل کرنے کے سہرا انہی کے سر پر سجایا جائے۔ لیکن در پردہ یہ حضرات حدیث نبوی کو خلاف قرآن یا خلاف عقل قرار دے کر اس کو رد کرنے کی سعی مذموم کرتے ہیں۔ آج کل اس مخصوص فکر و ذہن کے ساتھ حدیث نبوی کا انکار کرنا ایک عام مشغلہ بن کر رہ گیا ہے۔ اگر بعض مخلص افراد ان کے اس غیر مناسب اقدام پر انگشت نمائی کرتے ہیں تو وہ اپنی اس بدعت کو سند جواز فراہم کرنے کے لیے کبھی تو خود آئمہ سلف کے ساتھ ملاتے ہیں اور کبھی استدراکات صحابہ رضی اللہ عنہم کا سہارا لیتے ہیں اور کبھی محدثین کرام رحمہ اللہ کے اصول درایت کا حوالہ دیتے ہیں۔ حالانکہ نہ تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو درایت کے اس عقلی منہج کے ساتھ کوئی علاقہ ہے اور نہ ہی محدثین عظام رحمہ اللہ کو اس غلط تصور کے ساتھ کوئی واسطہ، کیونکہ جب عربی زبان میں لفظ درایت عقل کے معنی میں مستعمل ہی نہیں تو درایت حدیث کے نام پر حدیث رسول ﷺ کو عقل یا عقل عام کے خلاف کہہ کر رد کر دینے کا اصول بے جا ہے۔ اس فصل میں ہم محدثین کرام رحمہ اللہ کی طرف منسوب ان چند اقوال کی وضاحت پیش کریں گے کہ جنہیں اہل درایت نے اپنے موقف کے اثبات کے لیے بطور حوالہ ذکر کیا ہے۔ اس ضمن میں ہم وضاحت کریں گے کہ ان اقوال کی نوعیت کیا ہے؟ اور محدثین کرام رحمہ اللہ کس قسم کی متنی تحقیق کے قائل ہیں؟

نقد روایت کے درایتی تصور کے اثبات کے لیے عام طور پر درج ذیل محدثین کرام رحمہ اللہ کو سر فہرست ذکر کیا جاتا ہے:

- ① خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) ② عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ)
- ③ ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ) ④ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ)
- ⑤ ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) ⑥ عمر بن بدر حنفی رحمہ اللہ (م ۶۲۲ھ)
- ⑦ ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ) ⑧ شمس الدین محمد سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ)
- ⑨ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ)

امام خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا موقف

محدثین کرام رحمہ اللہ میں خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کا مقام آئمہ کی صف میں ہوتا ہے۔ 'درایت' کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) اپنی کتاب الفقیہ والمتفقہ میں لکھتے ہیں:

وإذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور: أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا. والثاني أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ. والثالث أن يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه. . . . والرابع أن ينفرد الواحد برواية ما يجف على كافة الخلق علمه فيدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو

بعلمه من بین الخلق العظیم . والخامس أن یفرد بروایة ما جرت العادة بأن ینقله أهل التواتر فلا یقبل لأنه لا یجوز أن ینفرد فی مثل هذا بالروایة^۱

”جب کوئی ثقہ اور مامون راوی ایسی روایت بیان کرے جس کی سند بھی متصل ہے تو اس کو ان امور کے پیش نظر رد کر دیا جائے گا: ایک یہ کہ وہ تقاضائے عقل کے خلاف ہو۔ اس سے اس کا بطلان معلوم ہوگا کیونکہ شرع کا ورود عقل کے مقتضیات کے مطابق ہوتا ہے نہ کہ عقل کے خلاف۔ دوسرا یہ کہ وہ کتاب اللہ کی نص یا سنت متواترہ کے خلاف ہو۔ اس سے معلوم ہوتا کہ اس کی کوئی اصل نہیں یا یہ منسوخ ہے۔ تیسرا یہ کہ وہ اجماع کے خلاف ہو۔ اس سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے یا اسکی کوئی اصل نہیں کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ صحیح اور غیر منسوخ ہو اور امت کا اس کے خلاف اجماع ہو جائے۔ چوتھا یہ کہ ایسے واقعہ کو صرف ایک راوی بیان کرے جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی کوئی اصل نہیں کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایسی بات کی کوئی اصل ہو اور تمام لوگوں میں سے صرف ایک راوی اس کو نقل کرے۔ پانچویں یہ کہ ایسی بات کو صرف ایک آدمی نقل کرے جس کو عادتاً لوگ تواتر کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔ یہ بھی قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ ایسے واقعہ کو نقل کرنے والا صرف ایک آدمی ہو۔“

امام ابن الصلاح رحمہ اللہ کا موقف

محدثین کرام رحمہم اللہ کے ہاں ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کو امیر المومنین فی اصول الحدیث کا مقام حاصل ہے۔ تحقیق متن کے اصولوں کی وضاحت کرتے ہوئے حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) نے لکھا ہے:

وقد ینفهمون الوضع من قرينة حال الراوی أو المروی فقد وضعت أحادیث طویلة یشهد بوضعها رکاکة ألفاظها ومعانیها^۲

”کبھی محدثین کرام رحمہم اللہ حدیث کے جعلی ہونے کا فیصلہ راوی یا مروی یعنی متن کو دیکھ کر کرتے ہیں، چنانچہ بہت سی طویل حدیثوں کے الفاظ و معانی کی رکاکت (سطحیت) خود وضعی ہونے کی شہادت دیتی ہے۔“

امام ابن دین العید رحمہ اللہ کا موقف

امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ امام ابن دین العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ) نے فرمایا:

وکثیر ما یحکمون بالوضع باعتبار أمور ترجع الی المروی وألفاظ الحدیث^۳

”اکثر و بیشتر محدثین جن علامات کی بنیاد پر حدیث کے موضوع ہونے کا فیصلہ کر لیتے ہیں اس کا تعلق مروی اور الفاظ حدیث سے ہے۔“

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کا موقف

امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) کے حوالے ذکر کیا جاتا ہے کہ انہوں نے نقد و روایت کے درایتی معیار کی وضاحت کے لیے المنار المنیف فی الحدیث الصیحیح والضعیف کے نام سے مستقل کتاب تصنیف فرمائی ہے، جس میں انہوں نے ان درایتی اصولوں کو تذکرہ وضاحت کیا ہے کہ اگر وہ کسی بھی حدیث میں پائے جائیں تو حدیث ضعیف ہوگی۔ مثلاً ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) حدیث ”من عشق وکتم وعفی وصبر غفر الله له وأدخله الجنة“ پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

لو کان إسناد هذا الحدیث کالشمس کان غلطاً وهما^۴

”اگر اس حدیث کی سند آفتاب کی طرح ہوتی تو بھی یہ غلط اور وہم ہوگی۔“

ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ کا موقف

اسی طرح ابوالحسن علی بن محمد کنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) نے ’موضوعات‘ سے متعلقہ اپنی معروف کتاب میں فرمایا ہے:

قرينة في المروى المخالفة لمقتضى العقل بحيث لا يقبل التأويل ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة والعادة ۵

”مروی (متن) میں وضعی ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ وہ مقتضائے عقل بخلاف اس طرح ہو کہ کوئی تاویل نہ قبول کر سکے، اسی میں وہ بھی شامل ہے جو حس، مشاہدہ اور عادت کے خلاف ہو۔“

عمر بن بدر المصلیٰ رحمہ اللہ کا موقف

محدثین کرام رحمہم اللہ کا تحقیق متن کے سلسلہ میں کیا منہج ہے؟ اس حوالے سے محدث عمر بن بدر المصلیٰ رحمہ اللہ (م ۶۲۲ھ) فرماتے ہیں: لم يقف العلماء عند نقد الحديث من حيث سنده بل تعدوا إلى النظر في متنه فقصوا على كثير من الأحاديث بالوضع وإن كان سنداً سالماً إذا وجدوا في متونها عللاً تقضى بعدم قبولها ۱

”علماء نے نقد حدیث کے معاملے میں صرف سند پر اکتفا نہیں کی بلکہ اس دائرے میں متن کو بھی شامل کیا ہے چنانچہ انہوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کے موضوع ہونے کا فیصلہ کیا ہے جن کی سندیں اگرچہ درست تھیں لیکن ان کے متن میں ایسی خرابیاں پائی جاتی تھیں جو ان کو قبول کرنے سے مانع تھیں۔“

ملا علی قاری رحمہ اللہ اور امام سخاوی رحمہ اللہ وغیرہ کا موقف

ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۳ھ) نے الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف به موضوعات کبیر میں اور امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) نے فتح المغیث میں ’موضوع‘ کی بحث کے ضمن ان علامات کا تفصیل سے تذکرہ فرمایا ہے جو عام طور پر موضوع روایات کے متن میں پائی جاتی ہیں۔ اہل درایت نے امام ابن قیم (م ۷۵۱ھ)، ملا علی قاری (م ۱۰۱۳ھ)، امام سخاوی (م ۹۰۲ھ) اور امام ابن جوزی رحمہم اللہ (م ۵۹۷ھ) کو ہی نقد روایت کے درایتی معیار میں اصل بنیاد کے طور پر پیش فرمایا ہے۔ بلکہ علامہ تقی امینی رحمہ اللہ نے اپنی معروف تصنیف ’حدیث کا درایتی معیار‘ میں انہی اشخاص کے حوالے سے ۲۶ کے قریب درایتی اصول ذکر کیے ہیں اور دعویٰ کیا ہے کہ یہی وہ ضابطے ہیں جن کی روشنی میں ایک حدیث کو قبول کرنے کا معیار قائم ہوتا ہے۔ ۷

امام ابن جوزی رحمہ اللہ کا موقف

① امام ابن جوزی (م ۵۹۷ھ) نے نقد روایت میں متن سے متعلق ضوابط کو نہایت خوبصورت طریقے مختصر اور جامع الفاظ میں یوں سمیٹ دیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع ۵

”کہنے والے نے کیا خوب کہا ہے کہ جب کوئی روایت عقل و نقل یا اصول کے خلاف ہو تو جان لو کہ وہ موضوع ہے۔“

② اس سلسلہ میں ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کا ایک اور مشہور قول یہ ہے:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه في الغالب ۶

”حدیث منکر وہ ہوتی ہے کہ جس کا ظاہری متن ہی سے طالب علم کو وحشت ہوتی ہے اور اس کے بال و کھال اسے قبول کرنے سے انکار

کردیتے ہیں لیکن یہ بات اکثری ہوتی ہے، کلی نہیں۔“

③ محدث ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کا ایک مشہور قول یہ بھی ہے کہ فرماتے ہیں:

وقد يكون الإسناد كله ثقات ويكون الحديث موضوعا أو مقلوبا ١
 ”کبھی کل سندیں ثقہ ہوتی ہیں، پھر بھی حدیث موضوع یا مقلوب ہوتی ہے۔“

بعض محدثین رحمہ اللہ کی طرف منسوب درایتی عقلی اصولوں کا جائزہ

ضعف حدیث میں علت (بیماری) اور علامت کا فرق

واضح رہے کہ حدیث میں متن کی 'درایت' سے متعلق جو اقوال اوپر ذکر کیے گئے ہیں ان کا عمومی مفہوم یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہ اللہ خلاف قرآن، خلاف عقل وغیرہ امور کو بھی تحقیق و درایت حدیث میں ایک حیثیت دیتے ہیں، لیکن وہ حیثیت 'علت' (بیماری) کی نہیں بلکہ 'علامت' کی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال بلڈ پریشر یا بخار کی سی ہے کہ ان میں ڈاکٹر نبض یا اسٹیٹو سکوپ کے ذریعے مرض کی تشخیص کی کوشش کرتا ہے لیکن ممکن ہے کہ جسم کی حرارت یا خون کا پریشر کسی اور وجہ سے ہو۔ گویا بخار میں جسم کا گرم ہونا اور بلڈ پریشر میں مریض کے چہرہ کا سرخ ہو جانا یا سرچکرانا وغیرہ یہ چیزیں بیماری کے معلوم کرنے کی علامات بنتی ہیں، نہ کہ خود بیماری ہیں۔ ان علامات کے ذریعے ایک ڈاکٹر مریض کی تشخیص کر کے اصل مرض تک پہنچ جاتا ہے۔ عین اسی طرح محدثین کرام رحمہ اللہ کے نزدیک روایت کا قرآن، عقل، خبر متواترہ کے ظاہر خلاف ہونا یا کوئی اور ذریعہ یہ اس بات کی علامات ہیں کہ حدیث کی تحقیق دوبارہ کی جائے، نہ کہ یہ وہ اساسی کمزوریاں ہیں جن کی بنا پر حدیث کو موضوع یا ضعیف کہہ دیا جائے۔

موضوع حدیث وہ ہوتی ہے جس میں پائے جانے والے کسی واضع راوی کے سبب اس روایت کو من گھڑت اور خود ساختہ قرار دیا جائے۔ اس قسم کی موضوع احادیث کا جب محدثین کرام رحمہ اللہ اور محققین نے جائزہ لیا تو انہوں نے اس قسم کی احادیث کو عام فہم طور پر بیان کرنے کے لیے چند ایسے اکثری اور اعلیٰ قواعد بیان کر دیے، جو موضوع احادیث میں عام جائزہ کے بعد انہیں بدیہی نظر آئے۔ اس قسم کے قواعد کو انہوں نے 'معرفت وضع الحدیث کے طرق' کے عنوان سے ذکر کر دیا۔

◎ جیسا کہ علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ (م ۱۳۳۲ھ) نے مستقل عنوان قائم کر کے تصریح فرمائی ہے کہ معرفت ضعیف یا معرفت موضوع کی تحت آئمہ نے جو کلیات عام طور پر ذکر کیے ہیں اس قسم کے کلیات قرآن میں سے ہوتے ہیں۔^۱

◎ امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ) بھی اس قسم کے اصولوں کو 'تقریب' میں 'معرفت وضع الحدیث' کی بحث قرار دیتے ہیں۔^۲
 اس کے ساتھ ساتھ اگر اس بات پر ہی سطحی سا غور کر لیا جاتا تو سادی عقل رکھنے والا بھی یہ مغالطہ نہیں کھا سکتا تھا کہ علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ)، ملا علی قاری رحمہ اللہ (م ۱۰۱۴ھ)، علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ)، علامہ سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) وغیرہ آئمہ، جنہوں نے موضوع روایات پر مستقل کتابیں لکھی ہیں انہوں نے اپنے اس قسم کے تمام ضوابط ان کتابوں میں درج کیے ہیں۔ چنانچہ یہ کتب ان آئمہ نے ضعیف یا صحیح روایت کے اصولوں پر نہیں لکھیں، بلکہ ان اصولوں پر مشتمل کتب تو 'اصول حدیث' کی کتب کہلاتی ہیں۔ یہ کتب انہوں نے محض ان اصولوں کے اطلاقات کے بعد نتائج کی صورت میں احادیث میں سے جو ضعیف یا صحیح احادیث میں نکھار ہوا ان کو جمع کر کے مستقل تصنیفات میں اکٹھا کر دیا گیا۔ جیسا کہ اسی قسم کا کام دور حاضر کے نامور محدث علامہ ناصر الدین

الالبانی رحمہ اللہ (م ۱۳۲۰ھ) نے سلسلۃ الأحادیث الصحیحۃ اور سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ کے نام سے دو مستقل انسائیکلو پیڈیا تیار کر کے کیا ہے۔ چنانچہ ان سب ضوابط کا آئمہ مذکور کی طرف سے موضوعات سے متعلقہ کتب میں درج ہونا اس بات کی قوی اور سادی دلیل ہے کہ یہ اصول ضعف حدیث کے بنیاد کے طور پر نہیں بلکہ موضوع حدیثوں میں پائی جانے والی مشترکہ اشیاء کے جائزہ کے بعد ان کے حوالے سے اکثری قواعد پر مشتمل ہیں۔

’معرفت موضوع‘ کے قواعد کی نوعیت

ان قواعد کے بارے میں خود محدثین کرام رحمہم اللہ نے واضح کیا ہے کہ اس قسم کی علامات کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ چنانچہ اس ضمن وہ چند بعض باتیں واضح کرتے ہیں:

- ① یہ ضوابط صحیح یا ضعیف کی معرفت کے قواعد ہیں، ناکہ تحقیق روایت میں حکم ان قواعد کی بنیاد پر لگتا ہے۔ جیسا کہ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔^{۱۳}
- ② یہ قواعد اکثری ہیں، کلی نہیں۔ یعنی ایسی صحیح روایات بھی موجود ہیں جن کا جائزہ لیا جائے تو وہ اس سلسلہ میں مل جاتی ہیں کہ وہ قرآن کریم یا سنت معلومہ یا عقل و حواس سے حاصل ہونے والے علم سے ٹکرا رہی ہوتی ہیں۔ اس ضمن میں ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) ہی فرماتے ہیں:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه في الغالب^{۱۴}

”حدیث منکر وہ ہوتی ہے کہ جس کا ظاہری متن ہی سے طالب علم کو وحشت ہوتی ہے اور اس کے بال و کھال اسے قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، لیکن یہ بات اعلیٰ ہے، کلی نہیں۔“

المختصر آئمہ محدثین رحمہم اللہ کے ارشادات میں خود ان اپنی تصریحات کے مطابق اور بعد میں آنے والے ماہرین فن حدیث کی طرف سے معرفت ضعیف، معرفت موضوع یا معرفت منکر وغیرہ عنوانات سے جو بحث ملتی ہے اس کے تحت متن سے متعلق ضوابط کو انہوں نے بطور قرائن بیان کیا ہے۔ چنانچہ محدثین کرام رحمہم اللہ کا تحقیق حدیث کے میدان میں ایک عرصہ خدمات سرانجام دینے کے بعد جو ایک فنی ذوق بن جاتا ہے روایت پر حکم لگاتے ہوئے اس کا ٹھیک وہی مقام ہے جو ہماری روزہ مرہ کی زندگی میں عدالتوں میں شاہدین واقعہ کے ساتھ کسی تجربہ کار قاضی کے تجربہ کا ہوتا ہے۔

محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کیے گئے مذکورہ اقوال کا انفرادی جائزہ

- ① ’اہل درایت‘ عام طور پر خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کے حوالے سے ضعیف حدیث کو پہچاننے سے متعلق جو ضوابط ذکر کرتے ہیں تو وہ بھی معرفت موضوع حدیث کی علامات اور قرائن کے قبیل سے ہیں۔ لیکن وضاحت کے پیش نظر خطیب رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کی جو عبارت اوپر پیش کی گئی ہے اس کا جزوی تجزیہ ہم ذیل میں کیے دیتے ہیں۔ خطیب رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کی عبارت کا ملخص یہی ہے کہ ان کے نزدیک ثقہ اور مامون روای کی بیان کردہ روایت کو مندرجہ ذیل امور کے پیش نظر رد کر دیا جائے گا:

- ① وہ تقاضائے عقل کے خلاف ہو۔
- ② وہ کتاب اللہ کی نص یا سنت متواترہ کے خلاف ہو۔

۳) کہ وہ اجماع کے خلاف ہو۔

۴) ایسی روایت کو صرف ایک راوی بیان کرے جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہے۔

۵) ایسی بات کو صرف ایک آدمی نقل کرے جس کو عادتاً لوگ تو اتر کے ساتھ نقل کرتے ہوں۔^{۱۵}

ان پانچوں امور پر ترتیب وار ذیل میں تبصرہ کیا جاتا ہے:

① جہاں تک تقاضائے عقل کے خلاف کسی حدیث کو رد کر دینے کا تعلق ہے تو اس قاعدے کے نفاذ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ بعض حضرات اپنی ذاتی عقل کو یا بعض مکاتب فکر اپنی مخصوص عقل و فکر کو عقل کل کا نام دے کر اس کے خلاف آنے والی حدیث کو رد کر دینے کا ڈھنڈورا پیٹنا شروع کر دیتے ہیں حالانکہ علماء حدیث ہی کی طرف سے اس کی عقل کے ساتھ مطابقت کی صراحت موجود ہوتی ہے، خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ ھ) کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ کوئی شخص یا فرقہ اپنی ذاتی یا جماعتی عقل کو عقل عام قرار دے کر اس کے خلاف آنے والی احادیث کو رد کرتا جائے اور جن علماء نے ایسی احادیث کی عقل کے ساتھ موافقت کو واضح کیا ہے ان سے سنی ہوئی بات کو ان سنی کر دے۔

② جہاں تک کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے خلاف حدیث کو رد کرنے کا اصول کا تعلق ہے تو اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ دراصل بات سمجھنے کی یہ ہے کہ کوئی صحیح حدیث جو طرق صحت سے ثابت ہو چکی ہو اور اسے فن حدیث کے ماہر علماء کرام و محدثین عظام رحمۃ اللہ علیہم قبول کرتے اور اپنی مصنفات میں ذکر کرتے آرہے ہوں، وہ کتاب اللہ یا سنت متواترہ کے خلاف ہو ہی نہیں سکتی، کتاب و سنت کے خلاف وہی حدیث ہوتی ہے جو صحیح ثابت نہ ہو۔ امام ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۱۱ ھ) نے اسی لئے فرمایا تھا:

لا أعرف أنه روى عن رسول الله ﷺ حديثان باسنادين صحيحين متضاد ان فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما^{۱۶}

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ مروی دو احادیث بھی ایسی نہیں ہیں جو مفہوم کے اعتبار سے آپس میں مخالف ہوں، جس کسی کے پاس ایسی دو احادیث ہیں وہ پیش کرے تاکہ ان میں مطابقت اور مفاہمت واضح کی جائے۔“

۳) اجماع کے خلاف حدیث کو رد کرنے کے اصول کو بھی غلط استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض مکاتب فکر کسی مسئلہ پر اپنے اجتماعی اتفاق کو اجماع کا نام دے دیتے ہیں اور اس کے خلاف آنے والی حدیث کو مخالفت اجماع کے دعویٰ سے رد کرنے کے درپے ہو جاتے ہیں، حالانکہ متعدد علماء امت اس مسئلہ میں مخالف رائے رکھتے ہیں جس پر اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور کسی بھی مسئلہ میں ایک مجتہد کی مخالفت کی صورت میں بھی اجماع متحقق نہیں ہو سکتا۔ امام ابوالولید باجی رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۷۷ ھ) کہتے ہیں:

لا ينعقد الإجماع الا باتفاق العلماء جملة فإن شذ منهم واحد لم يكن إجماع^{۱۷}

”جب سب علماء کا اتفاق ہو جائے تو اجماع کہلاتا ہے۔ کسی ایک عالم کے اختلاف کی صورت میں اجماع نہیں ہوگا۔“

۴) یہ دعویٰ کہ ”وہ بات جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہو، اسے ایک ہی راوی بیان کرے تو اسے بھی رد کر دیا جائے گا“ اسلاف امت کے ہاں مسلم قاعدہ نہیں ہے۔

⑤ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۷۶ ھ) اس ضمن میں فرماتے ہیں:

”اہل علم کے ہاں ذخیرہ حدیث میں تین احادیث ایسی ہیں جن پر پورے اسلام کا دارومدار ہے:

⑥ إنما الاعمال بالنية

⑦ الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبہات..... الخ

⑧ من حسن اسلام المرء تركه مالا يعينه^{۱۸}

ان میں سے پہلی دونوں احادیث ایسی ہیں جنہیں روایت کرنے والا ایک ہی راوی ہے، حالانکہ یہ ایسے احکام پر مشتمل ہیں جن کا علم تمام لوگوں کے لئے ضروری ہے۔ صحت نیت اور حلال و حرام میں تمیز سے کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا۔ حدیث نبوی کے خلاف اصول گھڑنے والے حضرات بھی ان احکام کی اہمیت سے انکار نہیں کر سکتے جن پر یہ احادیث نبویہ مشتمل ہیں۔ لہذا ثقہ راوی کی بیان کردہ حدیث امت مسلمہ کے ہاں قابل اعتبار ہے، خواہ وہ اس کی روایت میں منفرد ہی کیوں نہ ہو۔

⑤ خطیب بغدادی رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) کا پیش کردہ یہ اصول کہ وہ بات جو تواتر سے نقل ہوئی چاہئے اسے اگر ایک ہی شخص نقل کرے تو وہ بھی قبول نہیں ہوگی۔ یہ اصول اپنے نقطہ آغاز میں ہی ناکام ہو جاتا ہے کیونکہ پورے قرآن اور دین اسلام کی وحی صرف ایک شخصیت پر ہی نازل ہوئی ہے جو نبوت اور رسالت کے منصب پر فائز ہے۔ اس کے بعد اس نبی کی نبوت میں کئی مواقع ایسے بھی آئے جہاں عقائد و احکام کی تبلیغ کے لئے نبی کی طرف سے ایک ہی مبلغ کو منتخب کیا گیا ہے اور وہ اکیلا ہی تواتر سے متعلقہ اور غیر متعلقہ سب احکام لوگوں کو پہنچانے کا فریضہ سرانجام دیتا رہا۔

② حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (م ۶۴۳ھ) کے حوالے سے بالکل واضح رہنا چاہیے کہ انہوں نے صراحتہ مذکورہ کلام کو اپنے مشہور 'مقدمہ اصول حدیث' میں معرفۃ الموضوع یعنی موضوع حدیث کی پہچان کیسے ہوگی؟ کا عنوان قائم کر کے ذکر فرمایا ہے، چنانچہ ان سے سند سے قطع نظر متن کی تحقیق کے دعویٰ کو کسی طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

③ امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ (م ۷۰۲ھ) کی طرف شمس الدین سخاوی (م ۹۰۲ھ) نے جس قول کو ذکر کیا ہے اس سے بالبداہت واضح ہے کہ انہوں نے یہ قول معرفۃ وضع الحدیث کے ضمن میں ارشاد فرمایا ہے۔

④ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) کی جس تصنیف کو درایتی نقد کے اثبات کے لیے مدار بنایا جاتا ہے اس کتاب کی ابتدا ہی میں واضح ہے کہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اس کتاب میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ سند کو دیکھے بغیر کیا صرف متن کے ذریعے موضوع روایات کی معرفت و پہچان ممکن ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے پوری کتاب میں یہی جواب دیا ہے کہ موضوع حدیث کے متن کو دیکھ کر بعض علامات اور قواعد کے ذریعے موضوع حدیث کی معرفت ممکن ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب کس طرح ہو سکتا ہے کہ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے یہ کتاب موضوع حدیث کے اصول و ضوابط پر لکھی ہے؟ صحیح بات یہی ہے کہ المنار المنیف کا موضوع 'معرفت موضوع حدیث' ہے۔

⑤ أبو الحسن کنانی رحمہ اللہ (م ۹۶۳ھ) کے حوالے سے جس قول کو نام نہاد درایتی نقد کے اثبات میں پیش کیا گیا ہے وہ ان کی موضوعات پر مشتمل کتاب کی بحث حقیقۃ الموضوع و اماراتہ و حکمہ سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ جو بات متن کی تحقیق سے متعلقہ انہوں نے ارشاد فرمائی ہے اس کا تعلق بھی 'علامات ضعف حدیث' سے ہے۔

① محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے درایتی نقد کے اثبات میں پیش کیے گئے ناموں میں سے ایک نام محدث عمر بن بدر الموصلی رحمہ اللہ (م ۶۲۲ھ) کا بھی ہے، لیکن ان کے حوالے سے جس قول اوپر درج کیا گیا ہے اس سے نام نہاد درایتی نقد کے استدلال کا

کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے تو یہ کہہ کر محدثین کرام رحمہ اللہ کی تائید کر دی ہے کہ محدثین نے نقد حدیث میں صرف سند پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کی توجہ متن حدیث کی طرف بھی پوری طرح مبذول رہی ہے اور انہوں نے متعدد ایسی روایات کو موضوع قرار دیا ہے جن میں سند کے ساتھ ساتھ متن کے خریاں بھی پائی جاتی تھیں۔ مزید ان کے قول کا تعلق اس بات سے ہے کہ کسی حدیث کے موضوع ہونے میں اگر محدثین کو راوی یا سند کے ذریعے واقفیت حاصل ہوتی ہے تو اسی طرح اس حدیث کے 'متنی خریاں' سے متعلقہ علامات سے بھی محدثین کرام رحمہ اللہ حدیث کے وضع ہونے کو جان لیتے ہیں۔

④ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کی طرف سے درایتی نقد کے ثبوت کے لیے جو قول اوپر پیش کیا گیا ہے، وہ سراسر غلط فہمی کی ایک بین دلیل ہے، کیونکہ ایک قاری نے جب تعصب کی عین لگا رکھی ہو تو اس کو یہی کچھ دیکھائی دے گا جو تحقیق سے پہلے اس کے فکر خاص کا تقاضا تھا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابن جوزی (م ۵۹۷ھ) کے قول کا مطلب آئمہ محدثین رحمہ اللہ نے کیا سمجھا اور خود موصوف کی نظر میں ان کے قول کا مطلب کیا ہے؟ اسے واضح کر دیا جائے۔

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے پہلے دو اقوال کا مطلب

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے نقل کردہ پہلے دو اقوال سے ان کی کیا مراد کے ضمن میں درج ذیل اقوال ملاحظہ فرمائیں:

⑤ امام سخاوی رحمہ اللہ (م ۹۰۲ھ) فرماتے ہیں کہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے اس قسم کے اصولوں کو 'معرفت وضع الحدیث' کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔^{۱۹}

⑥ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے صراحۃً ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے نقل کردہ اس قسم کے اقوال کو 'قرائن' کی بحث میں شمار کیا ہے۔^{۲۰}

⑦ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے تدریب الراوی میں مزید یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے اس قول "ما أحسن قول القائل إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع" میں 'خلاف اصول' ان کی کیا مراد ہے؟ فرماتے ہیں:

ومعنى مناقضته للأصول أن يكون خارجاً عن دواوين الإسلام من المسانيد والكتب المشهورة^{۲۱}

یعنی امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کی 'خلاف اصول' سے مراد یہ ہے کہ وہ روایت حدیث کی امہات الکتب میں نہ پائی جائے۔

یہاں برسبیل تذکرہ یہ بات بھی واضح کر دینی چاہیے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (م ۱۱۷۶ھ) نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف حجة الله البالغة میں محدثین کرام رحمہ اللہ کے حوالے سے کتب حدیث کے چار طبقات ذکر کیے ہیں اور فرمایا ہے کہ پہلے دو طبقات محفوظ تر ہیں، جن میں انہوں نے صحیحین، موطا امام مالک اور سنن اربعہ وغیرہ کو شمار کیا ہے، جبکہ باقی دو طبقات میں پائی جانے والی حدیث کو خوب اہتمام سے انتہائی چھان پھٹک کے لینا چاہیے۔^{۲۲}

گویا امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) یہاں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو روایت کتب ستہ اور موطا امام مالک میں نہ دستیاب ہو وہ عام طور پر ضعیف ہوتی ہے۔ اسی لیے 'خلاف اصول' کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) خود بھی یہی لکھتے ہیں:

متى رأيت حديثاً خارجاً عن دواوين الإسلام كالموطأ ومسنند أحمد والصحيحين وسنن أبي داود

ونحوها فإن كان له نظير من الصحاح ووالحسان قرب أمره وإن ارتبت فيه ورأيت به أن الأصول فتأمل رجال إسناده واعتبر أحوالهم من كتابنا المسمى بالضعفاء والمتروكين فإنك تعرف وجه القدر فيه^{۲۳}

”جب تم کسی حدیث کو اسلام کے دواوین موطا، مسند احمد، صحیح بخاری و صحیح مسلم، سنن ابوداؤد اور اس کی مثل کتابوں سے خارج دیکھو اور اس کی نظیر صحیح و حسن حدیثوں میں موجود ہو، تو اس کے بارے میں فیصلہ کرنا آسان ہے اور اگر تمہیں شک ہو، نیز وہ حدیث ’اصول‘ کے خلاف ہو تو سند اور راویوں کے حالات پر غور کرو۔ ہماری کتاب جس کا نام کتاب الضعفاء والمتروکین ہے، اس سے راویوں کا حال معلوم ہو جائے گا اور حدیث میں خرابی کا پتہ چل جائے گا۔“

بلکہ بعض علماء نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے:

”کلی قواعد میں یہ بات بھی داخل ہے کہ احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنی انہیں کتب سے نقل کی جائیں جو متداول ہیں، کیونکہ یہ کتب محفوظ ہیں اور ان کے علاوہ دیگر کتب میں زندلیقوں اور طحروں نے موضوع حدیثیں شامل کر دی ہیں، جس کی بنا پر وہ قابل اعتماد نہیں ہیں۔“^{۲۴}

عمومی طور پر یاد رہے کہ مذکورہ ضابطہ اکثری ہے، کلی نہیں۔ اسی لیے امیر صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے فن حدیث کی معروف کتاب توضیح الافکار میں ایک مستقل باب عدم انحصار الصحيح فی کتب الحديث کے نام سے قائم کیا ہے، جس میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے۔^{۲۵}

المختصر امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے ’تذریب الراوی‘ میں علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے بیان کردہ تینوں قرائن کو ذکر کرنے کے بعد ان اصولوں کی امثلہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے حوالے سے بیان فرمائی ہیں، جن میں اکثر روایات حدیث کی امہات الکتاب سے خارج ہونے کے ساتھ ساتھ عقلاً و نقلاً محال بھی ہیں اور اسنادی اعتبار سے یا موضوع ہیں یا ضعیف یا منکر۔^{۲۶}

مثال کے طور پر انہوں نے اس روایت کو بیان کیا ہے، جو تقلید جامد کا شکار بعض حضرات ذکر کرتے ہیں:

یکون فی امتی رجل یقال له محمد بن ادریس أضر علی امتی من إبلیس ویكون فی امتی رجل یقال له أبو حنیفة هو سراج امتی^{۲۷}

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے مطابق چونکہ یہ روایت حدیث کی معتبر اور مشہور کتابوں میں نہیں ہے اس لئے موضوع ہے۔ مزید برآں مخالفت عقل کی بھی انہوں نے مثالوں سے وضاحت کر دی ہے، جیسا کہ اس ضمن میں انہوں نوح علیہ السلام کی کشتی کے خانہ کعبہ کا طواف کرنے اور پھر مقام ابراہیم پر جا کر دو رکعت نماز ادا کرنے کی روایت کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ روایت حدیث کی امہات الکتاب سے خارج ہونے کے ساتھ ساتھ عقلاً بھی محال ہے اور اسنادی پہلو سے بھی بالکل من گھڑت ہے، اس لئے موضوع ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن الجوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے اس قول کو پیش کرنے والے ’اصول کی مخالفت‘ کا مطلب اپنے من گھڑت درایتی اصول لیتے ہیں، تو یہ بات قطعاً کسی محدث بشمول ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کا موقف نہیں۔

* آئمہ فن کی مذکورہ تمام تصریحات سے قطع نظر خود امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے اپنی مایہ ناز تصنیف ’الموضوعات‘ میں باقاعدہ کیف تحکم علی الحديث صحة وضعفا؟ کا عنوان قائم کر کے وضاحت فرمائی ہے کہ کسی حدیث کی صحت وضعف کی بنیاد قرآن کے بجائے حتمی چیزوں یعنی راوی اور سند سے متعلقہ امور پر ہے۔^{۲۸} پھر خود اسی کتاب کے ایک اور مقام پر کیف یعرف الحديث المنکر؟ کا عنوان قائم کر کے یہ اصول بیان کیا ہے:

الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للعلم وينفر منه قلبه في الغالب^{۲۹}

خلاصہ بحث یہ ہے کہ امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے نزدیک کسی حدیث کے موضوع قرار پانے کا واحد مدار اسی بات پر نہیں ہے کہ وہ روایت خلاف عقل ہو بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے کسی روایت کے موضوع ہونے میں اس بات کی بھی شرط عائد کر دی ہے کہ اس کا وجود امہات الکتب میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس سے یہ بات از خود سمجھ آرہی ہے کہ اگر کوئی روایت امہات الکتب میں موجود ہو، جن کی اسناد پایہ کے اعتبار سے انتہا درجہ کی قابل اعتماد ہیں اور امہات الکتب کی یہ روایت عقل کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہو تو اس کو موضوع قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ موضوع ہونے میں خلاف عقل ہونے کے ساتھ ساتھ امہات الکتب میں اس کا نہ پایا جانا بھی ضروری ہے۔ جس کا سیدھا مطلب یہ نکلتا ہے کہ کسی روایت کو صرف متن کی بنیاد پر خلاف عقل ہونے کی وجہ سے قطعی طور پر موضوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے تیسرے قول کا مطلب

دوسرے باب میں تفصیلاً گزر چکا ہے کہ کسی حدیث کی صحت کا اصلی دار و مدار خبر مقبول کی پہلی تین اساسی شرائط کے وجود پر ہے، جبکہ ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) کے مذکورہ قول اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے۔ اہل درایت؛ بالخصوص علامہ تفتی امینی رحمہ اللہ اس طرح اقوال کو پیش کر کے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نقد سند کی طرح نقد متن ایک مستقل معیار تحقیق ہے لیکن ان کی یہ خواہش کم از کم امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) سے پوری نہیں ہو سکتی، کیونکہ جس قول کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے اس قول کے ذکر کرنے کے معا بعد امام موصوف رحمہ اللہ نے اپنے قول کی وضاحت خود کر دی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اس کی عموماً دو شکلیں ہوتی ہیں:

- ① بعض بد دین اور جھوٹے راوی کسی موضوع حدیث کو ثقہ راویوں کی حدیث میں داخل کر دیتے ہیں، پھر یہ داخل شدہ حدیث ثقہ راوی کی حدیث سمجھ کر روایت کی جاتی۔ مثلاً ابن ابی العوجاء جو حماد بن سلمہ کا سوتیلا بیٹا تھا، وہ ثقہ راوی کی حدیث میں یہ حرکت کیا کرتا تھا۔ حدیث: إن سفينة نوح طافت بالبيت سبعا وصلت خلف المقام ركعتين اسی قبیل سے ہے۔
- ② کوئی راوی جھوٹے اور ضعیف لوگوں سے حدیث سنتا، جس کو یہ لوگ اپنے شیخ سے روایت کرتے تھے لیکن روایت حدیث میں حرص کی وجہ سے یہ راوی درمیان سے جھوٹے اور ضعیف لوگوں کے نام نکال کر براہ راست شیخ سے نقل کرنے لگتا تھا، جس سے حدیث مقلوب ہو جاتی تھی۔^{۳۰}

امام ابن جوزی رحمہ اللہ (م ۵۹۷ھ) نے دونوں مذکورہ شکلوں کی معرفت کو حد درجہ مشکل بتایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

فإن قوى نظرك ورسخت في هذا العلم فهمت مثل هذا وإن ضعفت فاسأل عنه وإن كان قد قل من يفهم هذا بل قد عدم^{۳۱}

”اگر تیری نظر قوی ہے اور اس علم میں رسوخ حاصل ہے تو اس جیسی صورت کو سمجھ لے گا اور اگر کمزور ہے تو اس کے بارے میں پوچھ لے، اگرچہ اس کے سمجھنے والے بہت کم بلکہ نہ ہونے کے برابر ہیں۔“

نوٹ: محدثین کرام رحمہم اللہ کی طرف سے پیش کیے گئے عقلی درایتی اصول یا بعض احادیث پر درایتی نقد کے سلسلہ میں ان کی طرف سے عملی امثلہ کے تفصیلی جائزہ سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اہل درایت کو دو پہلوؤں سے محدثین کرام رحمہم اللہ کی بات سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے:

اسناد و متن معنی، مفہوم اور ارتقا

① علل الحدیث کی بحث کو نہ سمجھنے کی بنا پر

② موضوع حدیث کی تعریف اور اس کی معرفت کے طرق کے درمیان فرق نہ سمجھنے کی بنا پر
دونوں اصولوں کے بارے میں محدثین کرام رحمہم اللہ کا تفصیلی منہج دوسرے باب میں گذر چکا ہے۔

.....☆☆☆.....

حوالہ جات

- (۱) خطیب البغدادی، ابی بکر أحمد بن علی بن ثابت: الفقیہ والمتفقہ، تعلیق: الشیخ اسماعیل الانصاری، دار أحیاء السنة النبویة، ۱۳۹۵ھ-۱۹۷۵م: ۱/۱۳۲
- (۲) علوم الحدیث: النوع الحادی وعشرون
- (۳) فتح المغیث: ۲۶۸/۱
- (۴) زاد المعاد: ۲۵۱/۴
- (۵) تنزیہ الشریعة المرفوعة: ص ۶
- (۶) اہتمام المحدثین بنقد الحدیث سنداً و متناً: ص ۳۹۳
- (۷) ویکس: حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۹۱-۲۵۹
- (۸) تدریب الراوی: ۲۷۷/۱
- (۹) الموضوعات: ۱۴۶/۱
- (۱۰) الموضوعات، جلد ۱، باب ثالث
- (۱۱) قواعد التحدیث: ص ۱۵۶
- (۱۲) تدریب الراوی مع شرح: ۲۷۴/۱
- (۱۳) الموضوعات: ۱۴۶/۱
- (۱۴) الموضوعات: ۱۴۶/۱
- (۱۵) الفقیہ والمتفقہ: ۱۳۲/۱
- (۱۶) الکفاية: ص ۶۰۶
- (۱۷) احکام الفصول فی احکام الاصول: ص ۳۹۳
- (۱۸) شرح النووی لصحیح مسلم: ۲۷/۱۱
- (۱۹) فتح المغیث: ۲۶۹/۱
- (۲۰) تدریب الراوی: ۲۳۳/۱
- (۲۱) تدریب الراوی: ۲۳۴/۱
- (۲۲) حجة الله البالغة باب طبقات کتب الحدیث
- (۲۳) الموضوعات، باب ثالث

- (۲۴) محمد صباغ، مقدمہ موضوعات کبیر از علی قاری، بحث لا يجوز نقل الأحادیث إلا من الكتب المتداولة
- (۲۵) توضیح الافکار، بحث الموضوع
- (۲۶) تدریب الراوی: ۲۳۴/۱-۲۳۷
- (۲۷) تدریب الراوی: ۲۳۵/۱
- (۲۸) کتاب الموضوعات: ۱/۱۴۱
- (۲۹) کتاب الموضوعات: ۱/۱۴۶
- (۳۰) الموضوعات (باب ثالث)
- (۳۱) الموضوعات (باب ثالث)

فصل سوم

صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی احادیث نبویہ پر
محدثین کرام رحمہ اللہ کے حوالے سے پیش کردہ درایتی نقد کی حقیقت

تمہید

منکرین حدیث چند ایسی احادیث بھی نقل کرتے ہیں، جنہیں ان کے زعم میں درایتی معیار پر پورا نہ اترنے کی بنا پر محدثین کرام نے ناقابل قبول قرار دے دیا ہے اور راویان سند کو دیکھنے کی ضرورت تک محسوس نہیں کی، حالانکہ ان احادیث کے راوی ثقہ اور ان کی اسناد متصل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے خود ساختہ درایتی معیار کی سند کو آئمہ محدثین کے ساتھ ملانے کے لیے ان کی طرف منسوب چند اقوال و آثار کو پیش کرتے ہیں، جن سے ان کا مقصود روایات کے باہمی تعارض کو باور کروانا اور اس تعارض کے پیش نظر ذخیرہ احادیث کو مشکوک قرار دینا ہے۔ خواہ یہ روایات پایہ ثبوت کے اعتبار سے نہایت اعلیٰ درجہ ہی کی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ وہ بعض آئمہ محدثین رحمہم اللہ کے کلام کو غیر محل میں پیش کر کے کتب احادیث کی چند صحیح ترین روایات کا انکار کر دیتے ہیں کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے ان روایات کو اصول درایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کیا ہے۔

’اہل درایت‘ کی ایک بڑی ’خوبی‘ یہ ہے کہ ان کو ہر حدیث دوسری حدیث یا قرآن کریم کی کسی نہ کسی آیت سے ٹکراتی نظر آتی ہے، جبکہ امر واقع یہ ہے کہ صحیح روایات میں اس قسم کے تعارض کا حقیقت میں ہونا ہی محال ہے۔ متعارض روایات کے تعارض کو حل کرنے کے لیے محدثین کرام رحمہم اللہ نے جس قدر کوششوں سے کام لیا ہے وہ اس پر پوری امت کے محسن شمار کیے جانے کے قابل ہیں۔ اگر دو شرعی دلیلوں کا آپس میں تعارض ہو جائے تو آئمہ کی پہلی کوشش ان کی باہمی تطبیق و توفیق کی ہوتی ہے، البتہ جو آئمہ جمع و تطبیق سے قاصر رہتے ہیں تو وہ ایک روایت کو رائج قرار دے کر کم از کم ایک روایت پر عمل بجالاتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل اگر اسی روایت کے تعارض کو دوسرے آئمہ حل کر دیں تو ان کی بیان کردہ موافقت اور جمع کو بہر حال پہلے آئمہ کی بیان کردہ ترجیح یا توقیف پر تقدم حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اصول یہی ہے کہ جمع، نسخ، ترجیح اور توقف سے بہر حال مقدم ہوا کرتی ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ شریعت میں پائی جانے والی دو نصوص کا جو تعارض بظاہر ہمیں دیکھائی دیتا ہے، اس قسم کا تعارض تو قرآن کریم کی دو آیات کے مابین بھی نظر آتا ہے۔ اس نادر موضوع پر علامہ محمد امین شنیطی رحمہم اللہ (م ۱۳۹۳ھ) صاحب تفسیر أضواء البیان نے دفع إیہام الاضطراب کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھ کر تفصیل سے قلم اٹھایا ہے۔ اگر صحیح متعارض نصوص کو حل کرنے کے لیے ’درایتی معیارات‘ ہی تحقیق کا مناسب اسلوب ہیں تو قرآن مجید میں بھی اصولی طور پر اسی رویہ کو ملحوظ رکھنا پڑے گا، جو توہین کے مترادف ہے۔ اسی لیے آج کل جو لوگ تحقیق سند سے قطع نظر متن کی تحقیق کے لیے ’اصول درایت‘ پیش کر رہے ہیں انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اگر روایت کی تحقیق کا یہ اصول مسلمہ ہے تو قرآن کریم بھی چونکہ روایت ہی سے ہم تک پہنچا ہے، اس لیے اصول درایت کے مسلمہ ہونے کا لازمہ یہ ہوگا کہ روایت قرآن کا درایتی نقد بھی کیا جائے۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جن اقوال کو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور محدثین کرام رحمہم اللہ و فقہاء عظام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کیا جا رہا ہے وہ بھی تو روایات ہی ہیں، ان کا بھی درایتی نقد کی روشنی میں ضرور جائزہ لینا چاہیے۔ الغرض وہ تمام اصول درایت جنہیں پیش کر کے سنت کی مرویات کو چھوڑنے کا بہانہ بنایا جاتا ہے، قرآن مجید کی مروایات میں بھی ہو بہو اسی قسم کی تمام ’کمزوریاں‘ پائی جاتی ہیں۔ پھر اس فرق کو کیوں روا رکھا جاتا ہے کہ حدیث کے لیے تو ’اصول درایت‘ ہوں جبکہ قرآن کے لیے کوئی ’اصول درایت‘ نہ ہوں۔ مثلاً احادیث قرآن سے ٹکراتی ہیں یا اکثر احادیث باہم متعارض ہیں یا ان میں مسلمہ تاریخی حقائق

کے خلاف باتیں پائی جاتی ہیں یا ان میں آپ ﷺ اور آپ کی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں غیر مناسب باتیں ملتی ہیں وغیرہ جیسے تمام اعتراضات بعینہ قرآن پر بھی عائد ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیات میں بھی اس قسم کی اشیا موجود ہیں۔^۱ ذیل میں ہم ’اہل درایت‘ کی جانب سے پیش کردہ چند ایسی احادیث نقل کر رہے ہیں جنہیں ان کے زعم میں درایتی معیار پر پورا نہ اترنے کی بنا پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے ناقابل قبول قرار دیا ہے، حالانکہ ان کے راوی ثقہ اور ان کی اسانید متصل ہیں۔ ان احادیث پر آئمہ محدثین رحمہم اللہ کی طرف پیش کردہ اعتراض کو ذکر کرنے کے بعد ہم اعتراض کی حقیقت واضح کریں گے تاکہ معلوم ہو سکے کہ کیا ان اقوال محدثین سے نقد روایت کے درایتی تصور کو ثابت کیا جانا ممکن بھی ہے یا نہیں!

① صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک جھگڑے کے سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا:

اقض بینی و بین هذا الکاذب الاثم الغادر الخائن^۲
 ”میرے اور اس جھوٹے گناہگار بدعہد اور خائن کے درمیان فیصلہ کر دیجئے۔“

اعتراض

امام نووی رحمہ اللہ (م ۶۷۶ھ)، علامہ ماززی رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) سے نقل کرتے ہیں:

هذا الألفاظ الذي وقع لا يليق ظاهره بالعباس وحاش لعلی أن يكون فيه بعض هذه الأوصاف، فضلا عن كلها، ولسنا نقطع بالعصمة إلا للنبي ﷺ وللمن شهد له بها، لكننا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضي الله عنهم أجمعين ونفي كل رذيلة عنه، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلى روايتها^۳
 ”اس روایت میں واقع یہ الفاظ بظاہر حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے صادر نہیں ہو سکتے اور ناممکن ہے کہ سید علی رضی اللہ عنہ کی ذات ان میں سے کوئی ایک وصف بھی ہو اور ہمارا رسول اللہ ﷺ اور ان لوگوں کے علاوہ جن کے بارے میں آپ نے شہادت دی ہے، کسی کے بارے میں معصوم ہونے کا عقیدہ نہیں ہے ہمیں حکم ہے کہ صحابہ کے بارے میں حسن ظن رکھیں اور ہر بری بات کی ان سے نفی کریں، جب تاویل کے تمام راستے بند ہو جائیں تو پھر ہم جھوٹ کی نسبت روایت کے راویوں کی طرف کریں گے۔“

جواب

علامہ ماززی رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) کے موقف کی توضیح

علامہ ماززی رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے بعض راوی وہم کا شکار ہو گئے ہیں اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح کے سخت کلمات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف زبان سے صادر ہونا محال ہیں کیونکہ یہ ان کے مقام صحابیت کے منافی ہیں۔ ذیل میں ہم علامہ ماززی رحمہ اللہ (م ۵۳۶ھ) کی جانب منسوب کیے جانے والے دونوں کا جائزہ پیش کر رہے ہیں:

مقام صحابیت کا مسئلہ

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مقام نہایت ارفع اور اعلیٰ ہے۔ جس کی وجہ سے ہم عام مسلمانوں کو یہ بات قطعاً زیب نہیں دیتی کہ ہم ان کی شان میں کوئی گستاخانہ کلمات ادا کریں، کیونکہ اس روش سے ہمارے ایمان کی سلامتی خطرے میں پڑ جاتی ہے اور ہمیں یہی حکم ہے

کہ ان کے بارے میں جہاں تک ممکن ہو سکے حسن ظن کا مظاہرہ کریں۔ 'مشاجرات صحابہ' کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا معتدل اور رائج موقف یہی ہے کہ ہم ان کے بارے میں اپنی زبانوں کو بند رکھیں۔ تفصیل کے لیے مولانا ارشاد الحق اثری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب بنام 'مشاجرات صحابہ' کا مطالعہ مفید ہوگا۔ لیکن اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا آپس میں معاملہ ایک بالکل دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ عام انسانوں کی طرح زندگی گزارتے تھے۔ آپس میں خرید و فروخت کرتے تھے اور ان سے بطور بشریت عام انسانوں کی طرح گناہ بھی صادر ہوئے تو جن روایات میں بعض صحابہ کرام کو شراب پینے یا زنا کے جرم کا ارتکاب کرنے پر حد جاری کرنے کا ذکر ہے تو کیا ان تمام روایات کو شان صحابہ کے منافی قرار دے کر رد کر دیا جائے گا؟ نیز صحابہ کے مابین جنگیں ہوئی ہیں کیا ان تمام روایات کو جو اس ضمن میں وارد ہیں رد کر دینا چاہیے کہ ان شرف صحابہ پر زد پڑتی ہے؟ اس قسم کی بات کوئی ہوش مند نہیں کہہ سکتا۔ جب اتنے بڑے واقعات کا حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ظہور ممکن ہے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مثال اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتی جبکہ ان دونوں کا باہمی تعلق چچا اور بھتیجے کا بھی ہو۔

وہم راوی کا مسئلہ

باقی رہا علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۳۶ھ) کا اس حدیث کے راویوں کو وہی کہنا تو وہ خود اس فیصلے میں متردد ہیں، بلکہ ان الفاظ کو صحت ثبوت پر محمول کرتے ہوئے اس کی دوسری صورت کو رائج قرار دے رہے ہیں۔

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۳۶ھ) کی اصل عبارت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کو ان کے حوالے سے اوپر نقل کیا گیا ہے وہ ان الفاظ کی تاویل میں متردد ہیں اور مذکورہ رائے کو انہوں نے تنہا ذکر نہیں کیا بلکہ اس کے علاوہ دوسری رائے کو وہ عمدہ اور اُجود کہہ رہے ہیں، جسے انہوں نے ان الفاظ کی صحت ثبوت کے پیش نظر اختیار کیا ہے۔ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۳۶ھ) مذکورہ عبارت کے بعد خود ہی فرماتے ہیں:

واذا كان هذا اللفظ لا بد من إثباته ولم نضف الوهم إلى روايته فأجود ما حمل عليه أنه صدر من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لانه بمنزلة ابنه وقال مالا يعتقده وما يعلم براءة ذمة ابن أخيه منه ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطئ فيه ۴

”جبکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق کہے ہوئے یہ الفاظ حتمی طور پر صحیح ثابت ہیں اور راویوں کا وہم بھی نہیں تو بہترین جواب جس پر ان الفاظ کو محمول کرنا چاہئے وہ یہ ہے کہ یہ الفاظ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اپنے بھتیجے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ پر ناز کے طور پر صادر ہوئے ہیں، کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے بیٹوں کی طرح ہی تھے اور باپ اپنے بیٹے کو ایسے الفاظ سے خطاب کر لیتا ہے اور انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایسے لفظوں سے یاد کیا جن کے دل سے وہ معتقد نہیں تھے اور وہ جانتے تھے کہ علی رضی اللہ عنہ اس سے بری الذمہ ہیں، چونکہ وہ اس جھگڑے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غلطی پر سمجھتے تھے، شاید ان الفاظ کے استعمال سے ان کا مقصد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنی غلطی سے روکنا ہو۔“

یہ مختصر الفاظ جنہیں 'درایت' کے خلاف سمجھ کر رد کرنے کی کوشش کی گئی ہے دراصل ایک لمبی حدیث میں وارد ہوئے ہیں جسے مفصل ذکر کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔

اس قسم کی امثلہ کتب حدیث میں اور بھی ہیں، مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے بیٹے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے خلاف کئی دفعہ مقدمہ لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں تشریف لے کر گئے ہیں اور یہ بات بالکل عادی بات ہے کہ جب باپ یا چچا جیسے رشتہ دار اپنے نفس کو قابو

میں کر کے شریعت کا حکم مانتے ہوئے اپنے بیٹوں کے بالمقابل ایک فریق بن کر عدالت پہنچ جائیں تو قلبی رنج عام حالات سے زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ بہر حال باپ یا چچا بیٹے یا بھتیجے کے برابر نہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے گناہ بھی ہوئے اور وہ عادل ہی ہیں، معصوم تو نہیں کیونکہ وہ بھی بالآخر ہماری طرح انسان ہی تھے اس لیے اس قسم کے اقوال کا انسانوں سے صادر ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔

خلاصہ کلام

ہماری مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات خود بخود ثابت ہو جاتی ہے کہ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۳۶ھ) روایت حدیث کو وہی قرار دینے میں خود متذبذب ہیں۔ علمی دنیا کی یہ عجیب روایت ہے کہ کسی مصنف کی تردد پر مبنی عبارت سے اپنے خود تراشیدہ اصولوں کا جواز ثابت کیا جا رہا ہے۔ یہ معاملہ اس وقت مزید گھمبیر ہو جاتا ہے جب خود مصنف کتاب اپنے ذومعنی کلام کی کسی دوسرے مقام پر صراحت کرتے ہوئے کسی ایک جانب اپنا رجحان ظاہر کر دے۔ اس صورت میں تو مصنف کی آخری اور حتمی رائے کو مانے بغیر کوئی چارہ کار ہی نہیں رہتا، کجا یہ کہ اس کے ذومعنی موقف کو ذکر کر کے اپنے اصول ہائے جدیدہ کی آبیاری کے لیے استعمال کیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم یہ کہنے میں بھی حق بجانب ہیں کہ یہ چند الفاظ اگر راویوں کا وہم قرار پائیں گے تو باقی طویل حدیث کو آپ کہاں لے جائیں گے؟ وہ بھی انہی راویوں کی روایت کردہ ہے، جنہیں آپ کی 'درايت' وہی کہتی ہے اور اگر وہ باقی حدیث کے قبول کرنے میں ثقہ اور معتبر ہیں تو ان سے مروی ان الفاظ کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق کہے گئے ہیں۔ نیز لڑائی جھگڑے میں اس قسم کے سخت الفاظ کا صادر ہونا درايت کے اعتبار سے محال نہیں ہے، خاص کر جبکہ باپ یا اس کے قائم مقام چچا اپنے بیٹے یا بھتیجے سے متعلق ایسے نوکیلے لفظ بولے تو اس میں کسی درايتی معیار کی مخالفت نہیں پائی جاتی۔

المختصر علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۳۶ھ) کی تردد پر مبنی عبارت سے اصول اخذ کرنا یا اسے اپنی حمایت کے لئے پیش کرنا ہرگز معقول نہیں ہے۔

② صحیح بخاری میں روایت ہے کہ قیامت کے دن حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے والد کو دیکھیں گے کہ ان پر ذلت اور سیاہی چھائی ہوئی ہے، تو اللہ تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ یا اللہ! آپ نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ قیامت کے دن تمہیں رسوا نہیں کروں گا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے کہ میں نے جنت کو کافروں پر حرام کر رکھا ہے۔

اعتراض

مذکورہ روایت پر امام اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۹۵ھ) اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا خبر في صحته نظر من جهة أن إبراهيم علم أن الله لا يخلف الميعاد، فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك ۵

”اس روایت کی صحت میں اشکال ہے کیونکہ ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا تو ان کے والد کا جو انجام ہوا ہو اس کو وہ کیسے اپنی رسوائی قرار دے سکتے ہیں۔“

جواب

ہماری معاشرتی سطح پر کسی موضوع سے متعلقہ مختلف اور متعارض اقوال کو پرکھنے کا عام ضابطہ یہ ہے کہ اقوال کے صحت و ضعف کا مدار

ان کے قائلین کا علمی و سماجی مرتبہ قرار پاتا ہے اور جو شخص جس قدر سماجی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے اسی قدر معاشرتی معاملات میں اس کی بات کو ترجیح دی جائے گی۔ ترجیح اقوال کے سلسلہ میں بالکل یہی اصول علمی دنیا میں بھی کارفرما ہے اور ایک ہی میدان کار سے تعلق رکھنے والے اصحاب علم کو کسی قول یا موقف کی ترجیح میں ان کے علمی تفوق کو کافی اہمیت حاصل ہوتی ہے اور یہ اہمیت اس وقت مزید بڑھ جاتی ہے کہ جب مختلف موقف کے قائلین کا میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہو۔ اس وقت ظاہر بات ہے کہ متعلقہ میدان سے تعلق رکھنے والے صاحب علم کو فوقیت دی جائے گی۔

یہاں جو بات غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف صحیح بخاری کی حدیث ہے، جسے تلقی بالقبول حاصل ہے اور اس حدیث کے بیان کرنے والے رواۃ ثقہ اور قابل اعتبار ہیں اور دوسری طرف امام اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ھ) ہیں جو اس کی صحت میں اشکال کا شکار ہیں، تو بلا دلیل اسماعیلی رحمہ اللہ (م ۲۹۵ھ) کے اشکال کو قبول کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جس کی بنا پر صحیح بخاری کی حدیث کو نظر انداز کیا جاسکے۔

تعارض اور اس کا حل

عام منکرین حدیث چونکہ دو عبارتوں میں تعارض کی صورت میں جمع کے بجائے ترجیح کے قائل ہیں، اس لئے ان کی یہ مجبوری ہے کہ وہ ایک نص کو چھوڑنے کا ارتکاب کرتے ہیں، حالانکہ ایسے مقام میں جمع و تطبیق مقدم ہے اور وہ یہاں بھی ممکن ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ اپنے وعدے کا خلاف نہیں کرتے، لیکن انبیاء علیہم السلام معصوم تو ہوتے ہیں مگر ان کے معصوم ہونے سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ انسانوں کے دائرہ سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی حدیث کے ضعف کی بنیاد اسی طرح کی اشیاء بنتی ہیں تو قرآن کریم کی کتنی آیات میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بشری طور پر اس قسم کی اقوال و افعال اور پھر اللہ کی جواباً تنبیہ کا ذکر ہے جو اللہ کی نظر میں انبیاء کے مقام کے مناسب نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کا خلاف نہیں کرتے لیکن باپ، بیٹے کا رشتہ بھی نازک ہے، چنانچہ روز قیامت باپ کو عذاب میں دیکھ کر صبر نہ کر پائیں گے اور اللہ تعالیٰ سے رحم کی اپیل کریں گے۔ روایات میں صراحت موجود ہے کہ ان کی گزارش پر اللہ تعالیٰ ان کے باپ کی صورت مسخ کر کے ایک جانور بنا دیں گے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام بھی اپنی رسوائی کی بات سے بری ہو جائیں گے۔^۱

③ صحیح بخاری کی روایت کے مطابق عمرو بن میمون رحمہ اللہ (م ۷۴ھ) کہتے ہیں کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک بندر کو دیکھا جس نے زنا کیا تھا اس پر دوسرے بندروں نے جمع ہو کر اس کو سنگسار کیا۔

اعتراض

حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) اس حدیث پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فيها إضافة الزنا إلى غير مكلف وإقامة الحد على البهائم وهذا منكر عند أهل العلم. قال فإن كانت الطريق صحيحة فلعن هؤلاء كانوا من الجن لأنهم من جملة المكلفين^۲

”اس میں زنا کی نسبت غیر مکلف کی طرف کی گئی ہے اور جانوروں پر حد لگانے کا ذکر ہے، اہل علم کے نزدیک یہ بات بعید از قیاس ہے۔ اگر اس روایت کی سند صحیح ہے تو پھر غالباً یہ جن ہوں گے کیونکہ وہ بھی مکلفین میں شامل ہیں۔“

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

”محدث ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ (م ۵۹۷ھ) نے بھی اسی بنیاد پر اس روایت کو رد کیا ہے۔“^۵

جواب

احادیث نبویہ پر اعتراض کرنے والے بھی عجیب ذوق کے مالک ہوتے ہیں، جہاں انہیں کسی عالم کا قول حدیث نبوی کے خلاف مل جائے تو اسے حجت بنا کر حدیث کی تردید میں پیش کر دیتے ہیں اور اگر اسی عالم کا قول کسی روایت کی تائید میں ثابت ہو تو اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس سے قبل حدیث ابراہیم علیہ السلام کے خلاف امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۹۵ھ) کے قول کو انہوں نے پیش کر کے انکار حدیث کی دلیل بنا لیا، لیکن اسی عمرو بن میمون رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۴ھ) کے واقعہ کو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۹۵ھ) سے نقل کیا ہے اور انہوں نے اس واقعہ کی تائید کرتے ہوئے اسے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔^۶ لیکن یہاں امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۹۵ھ) کی تائید کو قصد نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

حقیقت حال

بندروں کے رجم کرنے کا واقعہ نہ تو کوئی مرفوع حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہو اور نہ ہی کسی صحابہ کا قول ہے، بلکہ عمرو بن میمون رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۴ھ) کا چشم دید واقعہ ہے جو کہ کوفہ کے رہنے والے اور تابعی ہیں۔ نیز امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) کی طرف سے پیش کردہ اعتراض حدیث پر اعتراض کے بجائے ایک تابعی کے مشاہدے پر اعتراض ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اشکال کا حل

① امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) کی طرف سے اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے ایک دوسری تاویل بھی ذکر کی گئی ہے، جسے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے ذکر کیا ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فإن كانت الطريق صحيحة فلعل هؤلاء كانوا من الجن لانهم من جملة المكلفين^۷

”اس واقعہ کی سند صحیح ہونے کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ (بندروں کی صورت میں) وہ جن ہوں کیونکہ وہ بھی ہماری طرح مکلف ہیں۔“

② حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۲ھ) نے ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ (م ۴۶۳ھ) کی پیش کردہ توجیہ سے اتفاق کرتے ہوئے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے کہ ایسا واقعہ بندروں سے بھی صادر ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اپنی عادتوں میں انسان کے بہت مشابہ ہیں۔ دوسرے حیوانوں کی بہ نسبت ان میں سمجھ بوجھ زیادہ پائی جاتی ہے۔ جو ہنر چاہیں آپ انہیں سکھا سکتے ہیں اور جو کچھ یہ دیکھتے ہیں اس کی نقل اتار لیتے ہیں۔ انسان کی طرح یہ ہنستے اور خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔ انسانوں کی مثل ان کے ہاتھ، انگلیاں، ناخن اور پورے ہیں۔ اپنے ہاتھ سے چیزیں پکڑتے اور ہاتھوں سے ہی کھاتے ہیں۔ دو پاؤں پر چل سکتے ہیں اور ان کا اپنے بچوں کے اٹھانے کا طریقہ بھی انسانوں سے ملتا جلتا ہے۔ دوسرے حیوانات سے کہیں بڑھ کر ان میں غیرت پائی جاتی ہے۔^۸

خلاصہ کلام

خلاصہ بحث یہ ہے کہ صحیح بخاری میں بیان کردہ عمرو بن مامون رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۴ھ) کی حدیث خود ان کا چشم دید واقعہ ہے، کوئی مرفوع حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں، جس پر تعجب کا اظہار کیا جاسکے کہ بندر تو ایک غیر مکلف مخلوق ہیں اور ان میں زنا و رجم کا سوال پیدا کرنا ہی فضول

سی بات ہے؟ ہم عرض کریں گے کہ جنات نے بندروں کی شکل اختیار کر لی تھی اور جنات انسانوں کی مانند شرعی احکام کے مکلف ہیں، یا عین ممکن ہے کہ انسانی صفات سے مشابہت کی بنا پر بندروں کی جنس میں بھی غیرت کا مادہ اس قدر سنگین ہو کہ مکلف نہ ہونے کے باوجود بندر نے اپنی بندریا کے دوسرے کے ساتھ جفتی ہونے کی وجہ سے شور مچا دیا ہو اور سب بندروں نے مل کر پتھر مار مار کر دونوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہو۔ اگرچہ بندروں کی مخلوق 'رجم' یا 'زنا' کے مفہوم سے نا آشنا ہے، لیکن اسے زنا یا رجم کے الفاظ سے ذکر کرنا تو دیکھنے والے راوی کی تعبیر ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ عبداللہ بن ابی کے حامیوں اور آنحضرت ﷺ کے صحابہ کے مابین جھگڑا ہو گیا، جس پر یہ آیت اتری:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾
 ”اگر مومنوں کی دو جماعتیں باہم لڑ پڑیں تو تم ان کے درمیان صلح کروادیا کرو۔“

اعتراض

محدث ابن بطلال رحمہ اللہ (م ۴۴۴۹ھ) فرماتے ہیں:

”یہ آیت اس واقعہ کے متعلق نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دو مومن گروہوں میں صلح کرانے کا ذکر ہے، جبکہ روایات کے مطابق عبداللہ بن ابی اور اس کا گروہ اس وقت تک علانیہ کافر تھا۔“^{۱۲}

جواب

’اہل درایت‘ کا عام طریقہ یہ ہے کہ جہاں بھی کوئی محدث کسی روایت پر کسی دوسرے محدث کے قول کو بطور اشکال پیش کرتا ہے تو یہ لوگ اس شاذ قول کو اٹھا لیتے ہیں اور جواب گول کر جاتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے امام ابن بطلال رحمہ اللہ (م ۴۴۹ھ) کے مذکورہ موقف کو نقل کرنے کے متصلاً بعد خود وضاحت فرمائی ہے:

قلت يمكن ان يحمل على التغليب^{۱۳}

”ہو سکتا ہے مومنین کو مشرکین پر غلبہ دیتے ہوئے دونوں جماعتوں کو من المؤمنین سے تعبیر کر دیا ہو، جیسے شمس و قمر کو تغلباً ’قمران‘ کہہ دیا جاتا ہے۔“

آیت کریمہ کا شان نزول

زیر بحث مسئلہ علم حدیث سے کہیں بڑھ کر علم تفسیر سے تعلق رکھتا ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم سب سے پہلے مفسرین عظام کی طرف رجوع کریں کہ انہوں نے اس آیت کے شان کے بارے میں کیا کہا ہے؟ کیونکہ کسی بھی آیت کے شان نزول اور پس منظر سے در پردہ حقائق کھل کر سامنے آ جاتے ہیں اور اشکال کی تمام صورتیں زائل ہو جاتی ہیں۔

① سورہ حجرات کی مذکورہ آیت کا پس منظر ذکر کرتے ہوئے علامہ نسفی رحمہ اللہ (م ۵۳۷ھ) فرماتے ہیں:

ومضى رسول الله ﷺ وطال الخوض بينهما حتى استبأ وتجالدا وجاء قوما هما وهما الاؤس والخزرج فتجالدوا بالعصى وقيل بالأيدى والنعال والسعف فرجع إليهم رسول الله ﷺ فاصلح بينهم ونزلت^{۱۴}
 ”نبی اکرم ﷺ تو وہاں سے چلے گئے اور ان دونوں کا جھگڑا طول پکڑ گیا، دونوں نے ایک دوسرے کو برا بھلا کہا اور مار کٹائی کی، نوبت

یہاں تک جا پہنچی کہ دونوں قویں۔ اوس اور خزرج بھی آن پہنچے جن کے درمیان لڑائیوں سے اور بعض کے بقول، ہاتھوں، جوتوں اور کھجور کی چھڑیوں سے لڑائی ہوئی، نبی اکرم ﷺ نے واپس آ کر ان کی صلح کرائی اور یہ آیت نازل ہوئی۔“

۲ امام ابوسعود رضی اللہ عنہ (م ۹۸۲ھ) نے اپنی تفسیر میں مذکورہ آیت کا شان نزول بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

والآیۃ نزلت فی قتال حدث بین الاؤس و الخزرج فی عہدہ علیہ الصلوٰۃ والسلام^{۵۱}
”یہ آیت اس لڑائی سے متعلق نازل ہوئی ہے جو نبی ﷺ کی زندگی میں اوس و خزرج دو قبیلوں کے درمیان پھوٹ پڑی تھی۔“

۳ امام قرطبی رضی اللہ عنہ (م ۶۷۱ھ) آیت مذکورہ کا پس منظر یوں ذکر فرماتے ہیں:

قال مجاهد نزلت فی الاؤس و الخزرج، قال مجاهد تقتال حیان فی الانصار بالعصی و النعال فنزلت الایۃ و مثله عن سعید بن جبیر أن الاؤس و الخزرج کان بینہم علی عہد رسول اللہ ﷺ قتال بالسعف و النعال و نحوه فأنزل اللہ هذه الایۃ فیہم^{۵۲}

”مجاہد رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ انصار کے دو قبائل۔ اوس اور خزرج۔ کے درمیان لڑائیوں اور جوتوں سے لڑائی ہو گئی تھی جس پر یہ آیت نازل ہوئی، ایسے ہی سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی زندگی میں اوس اور خزرج کے درمیان جوتوں اور کھجور کی شاخوں وغیرہ کے ساتھ لڑائی ہو گئی تھی اس آیت کو اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں نازل فرمایا۔“

کتب تفسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کے اختصار کی وجہ سے امام ابن بطلان رضی اللہ عنہ (م ۴۲۹ھ) کو غلطی لگی ہے کیونکہ اول امر میں یہ جھگڑا اگرچہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان واقع ہوا تھا، جیسا کہ بخاری کی حدیث سے یہ مترشح ہوتا ہے، لیکن آخر کار یہ تنازع وسیع ہوتا گیا حتیٰ کہ مسلمانوں کے دو قبائل اوس اور خزرج بھی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔

ایک اہم سوال

مندرجہ بالا تفسیری روایات سے ہمیں یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ آیت کریمہ ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ دو مسلمان اور مومن خاندانوں، اوس اور خزرج کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن یہاں ممکن ہے کہ قاری کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہو کہ صحیح بخاری میں بیان کی جانے والی روایت کا تقاضا ہے کہ اس آیت کا شان نزول حامیان عبد اللہ بن ابی اور اصحاب رسول اللہ ﷺ کے مابین ہونے والا جھگڑا تھا۔ اب حدیث بخاری اور تفسیری روایات میں تعارض ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے درمیان راہ تطبیق کیا ہے اور یہ بھی کہ عبد اللہ بن ابی تو ابھی اعلانیہ کا فر تھا اس کو مسلمان کہنے کی آخر وجہ کیا ہے؟ یعنی اگر شان نزول اوس اور خزرج کا جھگڑا ہے تو عبد اللہ بن ابی والی روایت کا کیا معنی ہے؟ اور اگر شان نزول کا تعلق عبد اللہ بن ابی کے ساتھ ہے تو اس کو مومن کہنا کیا معنی رکھتا ہے، حالانکہ نزول آیت کے وقت وہ صریحاً کافر تھا؟

جواب

انصار کے ان دونوں قبائل کے درمیان یہ عداوتیں اور لڑائیاں زمانہ جاہلیت سے مسلسل چلی آرہی تھیں اور ان کے اسلام قبول کرنے کے باوجود آغاز ہجرت تک اس کا اثر ان میں باقی تھا، لیکن اس کے بعد رسول اکرم ﷺ کی تعلیم و تربیت سے ایسی قباحتوں کی بنیاد نہ ہو گئی اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن گئے تھے۔ مگر اس سے قبل چونکہ ان میں جاہلیت کی عداوتیں اور کدورتیں باقی تھیں جن کی بناء پر بعض دفعہ نوبت لڑائی جھگڑے تک پہنچ جاتی تھی، جیسا کہ اس پر بھی جھگڑا مسلمان اور غیر مسلم سے تجاوز کر کے اوس اور خزرج

دو قبائل تک پھیل گیا تھا کیونکہ عبداللہ بن ابی کا تعلق اوس و خزرج میں سے جس قبیلہ سے تھا اس قبیلہ کے لوگ خاندانی عصیت کی بنیاد پر دوسرے قبیلہ کے اپنے ہی مسلمان بھائیوں کے مقابل آکھڑے ہوئے اور یوں یہ لڑائی مسلمان قبائل میں بھڑک اٹھی، جن کے درمیان صلح کروانے کا حکم دیتے مذکورہ آیت نازل ہوئی۔

حدیث بخاری اور تفسیری روایات ایک ہی وقت میں قابل عمل نہیں ہیں کیونکہ دونوں کا محل اور مراد مختلف ہے۔ حدیث بخاری دراصل اس تنازع کی ابتدائی صورت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جس میں جھگڑے کے فریقین مسلمان اور غیر مسلمان سب تھے، لہذا آیت کے شان نزول میں بیان کی جانے والی جمیع تفسیری روایات اپنے محل میں بالکل واضح ہیں، لیکن ان تفسیری روایات کا مصداق مؤمنین کی جماعتیں ہیں، عبداللہ بن ابی کے حاملین نہیں، کیونکہ عبداللہ بن ابی تو اس وقت صریحا کافر تھا اور اصل جھگڑا دو مسلمان فریقوں میں ہوا تھا، جن کے مابین صلح کروانے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا۔ اب یہ سوال ہی باقی نہیں رہتا کہ عبداللہ بن ابی کو کافر کی بجائے مومن کہنے کی کیا وجہ ہے، کیونکہ جب نزاع اور صلح کا تعلق ہی عبداللہ بن ابی سے نہیں ہے تو اس کو آیت میں مذکور لفظ 'مومن' کا مصداق کیونکر ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

ایک اور اشکال اور اس کا جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے یہاں ایک دوسرا اشکال یہ اٹھایا ہے کہ جھگڑے کا یہ واقعہ جنگ بدر سے پہلے آغاز ہجرت کا ہے، جس کے بارے میں آیت: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...﴾ نازل ہوئی ہے اور یہ آیت جس سورت (حجرات) میں واقع ہے وہ سورت بہت بعد میں نازل ہوئی ہے۔ اس کا جواب ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) ہی کی طرف سے یہ ہے کہ ممکن ہے یہ آیت متقدم النزول ہو اور رسول اللہ ﷺ کے حکم سے اسے سورۃ حجرات میں رکھا گیا ہو جو متاخر النزول ہے اور یہ تنجیم القرآن کا تقاضا بھی ہے کیونکہ آپ ﷺ پر جب کوئی آیت نازل ہوا کرتی تھی تو آپ ﷺ کا تب وحی سے فرماتے کہ اس آیت کو فلاں سورت کے فلاں مقام میں درج کر دو۔

⑤ سنن ابی داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کرتے ہوئے اپنے اعضاء کو تین تین مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا:

”من زاد علی هذا أو نقص فقد أساء وظلم
”جس نے اس میں کمی بیشی کی اس نے برا کیا اور ظلم کیا۔“

اعتراض

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

”إسناده جيد لكن عده مسلم في جملة ما أنكر على عمرو بن شعيب لأن ظاهره ذم النقص من الثلاث ۛ
”اس کی سند عمدہ ہے لیکن امام مسلم نے اس کو عمرو بن شعیب کے منکرات میں شمار کیا ہے کیونکہ ظاہر کے لحاظ سے یہ روایت تین مرتبہ سے کم دھونے والے کی مذمت کرتی ہے، حالانکہ صحیح روایات میں رسول اللہ ﷺ سے ایسا کرنا ثابت ہے۔“

جواب

جس مقام پر ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے یہ اشکال پیش کیا ہے، اسی جگہ خود ان مختلف صحیح روایات میں موافقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”روایت کے الفاظ دیکھیں تو وہاں من زاد علی هذا أو نقص کے الفاظ موجود ہیں۔ اس لیے ’نقص‘ سے مراد تین مرتبہ دھونے کی تعداد میں کمی کرنا مراد نہیں بلکہ ایک مرتبہ وضو کے اعضاء دھونے میں نقص اور کوتاہی کرنا مراد ہے۔ بایں طور کہ وضو کے اعضاء کو ایک بار دھوتے ہوئے مکمل نہ دھویا جائے بلکہ ان کے بعض حصوں میں خشک جگہیں باقی ہوں جو دھونے سے رہ جائیں، جیسا کہ خود جناب رسول اللہ ﷺ نے ایک موقع پر دیکھا کہ وضو کرنے والوں کی ایڑھیوں میں خشک جگہیں پائی جاتی ہیں جو دھونے سے رہ گئی ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: «ویل للأعقاب من النار» المختصر سنن ابوداؤد کی روایت میں وارد شدہ ’نقص‘ کے لفظ سے یہی مراد ہے۔^{۱۸} لیکن اگر نقص کے الفاظ سے مراد تین دفعہ سے کم دھونے کا نقص مراد لیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ پھر یہ راوی کا ایسا وہم ہے جو بسا اوقات انسان ہونے کے ناطے ہونا ممکن ہے۔ جیسا کہ سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے ابن المواق (م ۸۹۷ھ) سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔“^{۱۹}

اس حدیث کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کے علاوہ بعض دیگر محدثین نے ایک اور جواب اس اشکال کا دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ سنن ابی داؤد کی حدیث مذکور راوی کے وہم پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے اپنے حسب ذیل الفاظ کے ساتھ اس کی وضاحت کی ہے:

قال السيوطي قال ابن المواق إن لم يكن اللفظ شكاً من الراوي فهو من الأوهام البينة التي لا خفاء لها إذا الوضوء مرة و مرتين لا خلاف في جوازه والأثار بذلك صحيحة والوهم فيه من أبي عوانة^{۲۰}

”امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے ابن المواق (م ۸۹۷ھ) سے نقل کیا ہے کہ یہ ’نقص‘ کا لفظ اگر راوی کا شک نہیں تو اس کا وہم ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ ایک یا دو دفعہ اعضاء وضوء کا دھونا جائز ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں اور صحیح احادیث اس بارہ میں ثابت ہیں اور یہ لفظ ’ابوعوانہ‘ کا وہم ہے، جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ہے۔“

فائدہ

امام سیوطی رحمہ اللہ (م ۹۱۱ھ) نے ’نقص‘ کے لفظ کو راوی حدیث ابوعوانہ (م ۱۷۶ھ) کا وہم قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کو ’درایت‘ کے نام پر ہرگز رد نہیں کیا گیا۔ ہمارا تو کہنا ہی یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ نے فن حدیث میں مقرر کردہ اصول حدیث کو سند تک ہی محدود نہیں رکھا، بلکہ انہوں نے شاذ اور علت کی ایسی شرائط بھی عائد کر دی ہیں، جن کا تعلق تحقیق متن کے ساتھ ہوتا ہے۔

① صحیح بخاری میں واقعہ معراج کی ایک روایت میں ہے کہ یہ واقعہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے ہوا۔

اعتراض

امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”اہل علم کا اتفاق ہے کہ واقعہ معراج رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے بعد ہوا تھا۔ اس لئے روایت میں مذکور بات درست نہیں ہو سکتی۔“^{۲۱}

جواب

جس حدیث سے ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ ھ) کو اشکال پیدا ہوا ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اسے من وعن نقل کر دیں۔ الفاظ حدیث

ملاحظہ ہوں:

أنه جاءه ثلاثة تفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام فقال أولهم: أيهم هو؟ فقال أوسطهم هو خيرهم فقال أحدهم خذوا خيرهم، فكانت تلك الليلة فلم يرهم حتى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه وتنام عينه ولا ينام قلبه وكذلك الانبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم فلم يكلموه حتى احتملوا فوضعوه عند بئر زمزم ثم عرج به إلى السماء الدنيا^{۲۲}

”آپ ﷺ پر وحی اترنے سے پہلے تین فرشتے آپ کے پاس آئے، آپ ﷺ مسجد حرام میں سو رہے تھے، پہلے فرشتے نے کہا کہ ان تینوں میں سے وہ کون ہے؟ درمیان والے فرشتے نے کہا کہ جو ان تینوں میں سے بہتر ہے۔ آخری نے کہا کہ جو ان میں سے افضل ہے اسے لے چلو۔ اس رات کو اتنا ہی واقعہ ہوا، رسول اللہ ﷺ نے پھر انہیں نہیں دیکھا، اس کے بعد ایک رات دوبارہ وہ فرشتے آئے۔ اس وقت آپ ﷺ کی یہ حالت تھی کہ آپ کا دل بیدار تھا اور آنکھیں سو رہی تھیں، کیونکہ آپ کا دل نہیں سوتا تھا اور تمام پیغمبروں کا یہی حال ہوتا تھا ان کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل بیدار رہتا تھا، اس دفعہ ان فرشتوں نے آپ ﷺ سے کوئی بات نہیں کی اور آپ کو اٹھا کر زمزم کے کنویں کے پاس لے گئے اور آپ کا سینہ چاک کیا..... پھر آپ ﷺ کو آسمان دنیا پر لے گئے.....“

مذکورہ حدیث سے واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے پاس فرشتوں کی آمد دو دفعہ ہوئی۔ پہلی دفعہ وہ آپ ﷺ کے پاس نبوت سے پہلے آئے اور آپ کو ساتھ لے کر نہیں گئے بلکہ اس وقت صرف شناخت کر کے واپس لوٹ گئے۔ اور جب فرشتے آپ ﷺ کے پاس دوسری دفعہ تشریف لائے تو آپ ﷺ اس وقت منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اسراء و معراج کا واقعہ دوسری دفعہ کا ہے، کیونکہ پہلی دفعہ فرشتے آپ کو دیکھنے کے بعد باہم استفسار کر کے ہی چلے گئے تھے۔

ہمارا یہ دعویٰ کہ فرشتوں کی دوسری دفعہ آمد اور اسراء و معراج کا واقعہ مقام نبوت پر سرفراز ہونے سے بعد کا ہے، اس کے کئی ایک دلائل ہیں:

① مذکورہ اس روایت میں فرشتوں کے دوسری دفعہ آنے کا ذکر ہے اور یہ الفاظ بھی نقل ہوئے ہیں کہ حتی أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبه وتنام عينه ولا ينام قلبه وكذلك الانبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، جس کا مطلب یہ ہے کہ اب آپ دیگر انسانوں کی مانند ایک عام انسان نہیں رہے بلکہ انبیاء کرام کی ارفع صفات سے متصف ہو چکے ہیں اور انبیاء کا یہ خاصا ہے کہ ان کی آنکھیں سوتی ہیں، لیکن دل جاگتے رہتے ہیں۔ مذکورہ الفاظ سے آنکھوں کے سونے اور دل کے جاگنے کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بیان ہوئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کی دوبارہ آمد آپ کے مقام نبوت پر سرفراز ہونے کے بعد کی ہے۔

② ہمارے مذکورہ دعویٰ کہ فرشتے دوسری دفعہ آپ ﷺ کو معراج پر لے کر گئے تو اس وقت آپ ﷺ کو نبوت کا تاج پہنا دیا گیا تھا، کی دوسری دلیل وہ الفاظ ہیں جو مذکورہ حدیث میں یوں وارد ہیں:

ثم عرج به إلى السماء الدنيا، فضرب بابا من أبوابها فناداه أهل السماء من هذا؟ فقال: جبريل! قالوا: ومن معك؟ قال: معي محمد ﷺ! قالوا: وقد بعث؟ قال: نعم! قالوا: فمرحبا به وأهلا^{۲۳}

”جبریل علیہ السلام کی معیت میں آپ ﷺ آسمان دنیا کے پاس پہنچے، جبریل علیہ السلام نے دروازے پر دستک دی، آسمان کے فرشتوں نے پوچھا کون ہے؟ کہا کہ میں جبریل علیہ السلام ہوں، کہا گیا کہ آپ کے ساتھ کون ہے؟ کہا کہ میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں، آسمان کے دربان فرشتے نے پوچھا کہ کیا ان کی بعثت ہو چکی ہے۔ یعنی منصب نبوت پر فائز ہو گئے ہیں یا نہیں، کہا ہاں، ان کی بعثت ہو چکی ہے اور سب فرشتوں نے آپ ﷺ کو خوش آمدید کہا۔“

اپنے موقف کے حق میں اٹھائے گئے مختلف اشکالات کو بلا تحقیق نقل کرتے جانا اور ان اشکالات کی تردید میں اہل تحقیق کے اقوال کو نظر انداز کر دینا علم کی خدمت نہیں ہے۔ کم از کم اگر اس حدیث کے الفاظ کو ہی دیکھ لیا جاتا، جس پر امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) نے تنقید کی ہے تو اس حدیث سے ہی اس اشکال کا جواب آسانی سے مل سکتا تھا، کیونکہ اس میں فرشتوں کے آپ ﷺ کے پاس آنے کا ذکر دو دفعہ ہے، ایک دفعہ بعثت سے پہلے اور دوسری دفعہ بعثت کے بعد جبکہ آپ ﷺ کو معراج کرایا گیا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اس حدیث کے تحت اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولم يعين المدة التي بين المجئتين فيحمل على أن المجئ الثاني كان بعد أن أوحى إليه وحيتنذ وقع الإسراء والمعراج وإذا كان بين المجئتين مدة فلا فرق في ذلك بين أن يكون تلك المدة ليلة واحدة أو ليال كثيرة أو عدة سنين وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك و يحصل به الوفاق أن الإسراء كان في اليقظة بعد البعثة وقبل الهجرة^{۲۳}

”رسول اللہ ﷺ کے پاس فرشتوں کی دو دفعہ آمد کے درمیان وقفہ کس قدر تھا اس کی مدت کو معین نہیں کیا گیا، لیکن قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ دوسری دفعہ ان کی آمد تب ہی ہوئی تھی جبکہ آپ ﷺ پر وحی کا نزول شروع ہو چکا تھا اور اسی وقت اسراء اور معراج کا واقعہ پیش آیا، جبکہ یہ ثابت ہوا کہ ان کی آپ کے پاس دو دفعہ آمد کے درمیان وقفہ تھا، تو وہ وقفہ آپ کی بعثت سے پہلے ایک رات کا ہو یا کئی راتوں کا بلکہ کئی سالوں کا بھی ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، بایں طور شریک کی اس روایت سے اشکال رفع ہو جاتا ہے اور یہ حدیث دوسری احادیث کے ساتھ مفہوم کے لحاظ سے موافق ہو جاتی ہے کہ اسراء اور معراج آپ ﷺ کو ہجرت سے پہلے اور بعثت کے بعد بیداری میں ہوا ہے۔“

باقی رہا یہ دعویٰ کہ یہ حدیث اجماع امت کے خلاف ہے، تو اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

ويسقط تشنيع الخطابي وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع في دعواه أن المعراج كان قبل البعثة وبالله التوفيق^{۲۴}

”اور مذکورہ جواب سے امام خطابی رحمہ اللہ (م ۳۸۸ھ) اور ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کی تنقید بھی رد ہو جاتی ہے، جو کہتے ہیں کہ شریک نے یہ کہہ کر اجماع کی مخالفت کی ہے کہ واقعہ معراج بعثت سے پہلے ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ اس کا جواب ہے جو ہم نے پیش کر دیا۔“

اس حوالے سے یہ بھی یاد رہنا چاہیے کہ ایک حدیث اگر اجماع امت کے خلاف ہو یا تو وہ منسوخ ہوگی یا مرجوح۔ اگر نسخ یا ترجیح دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ایسا دعویٰ اجماع جھوٹ ہے۔ پھر ایک حدیث اجماع کے خلاف ہو تو پھر بھی ضعیف کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ اجماع فن فقہ کی اصطلاح ہے اور حدیث کی تحقیق، فن حدیث کے اصولوں پر کی جاتی ہے۔

خلاصہ کلام

ہماری مندرجہ بالا تصریحات سے ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کے اشکال کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ واقعہ معراج بعثت کے بعد ہوا ہے اور

روایت میں مذکورہ بات درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس سے واقعہ معراج کے بعثت نبوی سے پہلے ظہور پذیر ہونے کا اشارہ ملتا ہے اور یہ بات اہل علم کے اتفاق کے خلاف ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ اہل علم کا اتفاق تو اس بات پر ہے کہ معراج کا نبوت کے بعد کا ہے، جبکہ فرشتوں کی آمد واقعہ معراج سے قبل ہوئی ہے کہ نہیں؟ تو اس سلسلہ میں انہیں کوئی انکار نہیں۔

④ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ابوسفیانؓ نے اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اللہ ﷺ کو اپنی دختر ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح کی پیش کش کی۔^{۲۱}

اعتراض

امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں:

”تاریخی طور پر یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح فتح مکہ سے بہت عرصہ پہلے ہو چکا تھا، جبکہ ابوسفیانؓ ابھی ایمان نہیں لائے تھے لہذا اس روایت کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔“^{۲۲}

جواب

اللہ تعالیٰ نے چونکہ تمام انسانوں کو مختلف ذہنی صلاحیتیں عطا فرمائی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کو بروئے کار لاتے ہوئے کسی حدیث سے مسائل اخذ کرنے یا ان کا حقیقی مصداق کرنے میں بسا اوقات اختلاف فکر رونما ہو جاتا ہے۔ اس صورت حال میں ظاہر بات ہے کہ کسی دلیل کی بنا پر جمہور علماء کی رائے ہی اختیار کی جائے گی اور دوسری رائے کو دلیل ہی کی بنیاد پر شاذ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا۔ ہمارے خیال میں اگر ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) نے بعض روایات پر اپنے بعض اشکالات کو پیش کیا ہے تو یہ ان کی اپنی ذاتی رائے ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ معصوم عن الخطا تو نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان پر دیگر آئمہ کی تنقید موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ آئمہ کے شاذ اقوال کی بنیاد پر تحقیق روایت میں سند کو چھوڑ کر متن کے بل بوتے پر داد تحقیق دینے کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کی بات عقلاً محال ہے، کیونکہ فقہاء کے مختلف اقوال بھی ہماری طرف روایت ہی کی جہت سے منقول ہوئے ہیں۔

واقعہ کا پس منظر

اس واقعہ کا پس منظر سامنے رہے تو یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے اپنی بیٹی عذہ، جس کی کنیت ام حبیبہ تھی، سے نکاح کرنے کی آپ ﷺ کو پیش کیوں کی تھی؟ اس سلسلہ میں صحیح مسلم کی ہی ایک دوسری روایت میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف سے باقاعدہ وضاحت موجود ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے اسلام قبول کرنے کے باوجود مسلمان ان کی طرف توجہ کرتے اور نہ ان کے ساتھ بیٹھتے۔ انہوں نے یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ سے یہ درخواست کی کہ ان کی بیٹی ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے آپ ﷺ نکاح فرمائیں۔

اس تناظر میں ہم ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کے اس شاذ قول کی تردید میں ذیل میں بعض آئمہ سلف کے اقوال نقل کر رہے ہیں:

① حافظ ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کی یہ تنقید علامہ صنعانیؒ (م ۱۱۸۲ھ) کی توضیح الافکار کے ص ۱۲۸ پر موجود ہے، مگر علامہ صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) نے امام ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کے اعتراض کو نقل کرنے کے متصل بعد خود ہی ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کی طرف سے پیش کیے گئے اشکال کے مختلف جوابات ذکر کئے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے رشتے کی بابت بات نہیں کی تھی بلکہ ان کی بہن عذہ رضی اللہ عنہا سے رشتے کی پیش کش کی تھی، بلکہ

اس سے قبل ایک دفعہ خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے بھی اپنی اسی بہن سے نکاح کرنے کا آنحضرت ﷺ سے مطالبہ کیا تھا تو آپ نے فرمایا: ایک آدمی کے نکاح میں دو سگی بہنیں جمع نہیں رہ سکتیں، اسی طرح ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے بھی آپ ﷺ سے عہزہ سے نکاح کرنے کا اظہار کیا تھا، لیکن راوی نے غلطی سے عہزہ کی بجائے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کہہ دیا ہے۔

۲ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے اس سلسلہ میں ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کے اشکال کا جواب دیتے ہوئے ایک بات کی مزید وضاحت فرمائی ہے:

”عہزہ کی کنیت بھی اپنی بہن کی کنیت پر ام حبیبہ ہی تھی، لہذا عہزہ کو ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کہنے میں بھی راوی نے کوئی غلطی نہیں کی۔“^{۲۸}

المختصر ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) اور امام صنعانی رحمہ اللہ (م ۱۱۸۲ھ) کی توضیحات بالکل معقول معلوم ہوتی ہیں جو کہ مذکورہ حدیث پر ابن حزم رحمہ اللہ (م ۴۵۶ھ) کی طرف سے پیش کردہ اشکال کا کافی شافی جواب ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ میری ذکر کردہ توجیہ کے باوجود یہاں ایک اور اشکال باقی رہ جاتا ہے، وہ یہ کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے ہر مطالبے کے جواب میں ”لعم“ کہہ کر اسے قبول کیا تھا، حالانکہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے آپ ﷺ کے نکاح میں ہوتے ہوئے آپ اس کی بہن عہزہ سے نکاح کی پیش کش کو قبول نہیں کر سکتے تھے، کیونکہ دو بہنوں کا ایک آدمی کے نکاح میں جمع ہونا حرام ہے۔ اس کا جواب امام ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے ہی یوں دیا ہے کہ آپ ﷺ نے ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے تمام مطالبات نہیں بلکہ ان میں سے بعض قبول کئے تھے جن کا قبول کرنا ممکن تھا یعنی ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے کہنے پر ان کے بیٹے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کاتب وحی بنا لیا تھا، لیکن عہزہ سے نکاح کرنا چونکہ ناممکن تھا اس لئے آپ نے اسے قبول نہیں کیا۔^{۲۹}

۸ صحیح بخاری میں واقعہ معراج کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کہنے پر نمازوں میں تخفیف کے لئے بارہا اللہ تعالیٰ کے پاس جاتے رہے، آخری مرتبہ جب آپ واپس ہوئے اور موسیٰ علیہ السلام نے پھر واپس جانے کو کہا تو آپ ﷺ نے انہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد سنایا کہ ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَائِي﴾ یعنی ”اس حکم میں مزید کوئی تبدیلی نہیں ہوگی“، لیکن موسیٰ علیہ السلام نے پھر بھی آپ ﷺ سے دوبارہ جانے کے لئے کہا۔

اعتراض

محدث داؤدی رحمہ اللہ (م ۴۰۲ھ) فرماتے ہیں:

”یہ بات درست نہیں کیونکہ باقی تمام روایات اس کے برخلاف بیان کرتی ہیں نیز موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کا ارشاد سننے کے بعد آپ ﷺ کو دوبارہ جانے کا نہیں کہہ سکتے۔“^{۳۰}

جواب

کلام خواہ نبی کا ہو یا غیر نبی کا، اس کو سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں، بالکل وہی اشکالات اور اعتراضات اس وقت در آتے ہیں کہ جب مخصوص فکر و خیال کو پیش نگاہ رکھ کر شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔ ہمارے خیال میں جس حدیث کے الفاظ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے، اگر اس پر غور کر لیا جاتا تو رواۃ حدیث کو غلط کہنے کی بجائے امام داؤدی (م ۴۰۲ھ) کی غلطی واضح ہو جاتی

کیونکہ معراج کی رات آخری دورہ میں رسول اللہ ﷺ نے موسیٰ علیہ السلام کو یہ تو فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے لئے ایک نیکی کرنے پر دس نیکیاں دینے کا وعدہ فرمایا ہے لیکن یہ نہیں بتایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اب اپنے حکم میں کسی قسم کی ترمیم یا تبدیلی کرانے سے روک دیا ہے۔ دیکھئے آخری بار آپ نے موسیٰ علیہ السلام کو ﴿لَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ کے بارے میں بتایا نہیں تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آپ ﷺ سے یہ ارشاد سنا تھا اس لئے دوبارہ جانے کا مشورہ دیا تھا۔

حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

فقال الجبار يا محمد قال لبيك وسعديك قال لا يبدل القول لدى كما فرضت عليك في ام الكتب قال فكل حسنة بعشر امثالها فهي خمسون في ام الكتاب وهي خمس عليك فرجع الى موسى فقال: كيف فعلت فقال خفف عنا أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها قال موسى: قد والله راودت بني اسرائيل على أدنى من ذالك فتركوه ارجع الى ربك فليخفف عنك أيضا قال رسول الله ﷺ يا موسى قد والله استحيت من ربى مما اختلفت اليه قال..... فاهبط باسم الله

”ارشاد ہوا اے محمد ﷺ! آپ نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں اور حکم کی بجا آوری کے لئے مستعد ہوں، فرمایا میری بات نہیں بدلے گی، جیسا کہ لوح محفوظ میں آپ پر فرض کر دی گئی تھی اور ہر نیکی کا ثواب دس گنا ہوگا۔ لوح محفوظ کے مطابق پچاس نمازیں آپ پر پانچ ہوں، اس کے بعد آپ ﷺ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف واپس آئے، انہوں نے پوچھا کیوں کیا ہوا؟ آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہم پر بہت تخفیف فرمادی، ہر نیکی کے بدلے دس نیکیوں کا ثواب عطا فرمایا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کہنے لگے، اللہ کی قسم میں نے بنی اسرائیل سے پانچ سے بھی کم نمازیں پڑھنے کا مطالبہ کیا تھا لیکن انہوں نے چھوڑ دیا، لہذا پھر جاؤ اور پروردگار سے تخفیف کراؤ، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ کی قسم میں کئی بار اپنے رب کے پاس جا چکا ہوں اب جاتے مجھے حیا آتی ہے، فرمایا پھر اللہ کا نام لے کر زمین پر اترو۔“ ۳۲

مذکورہ بالا روایت کے الفاظ سے یہ بات بالکل واضح ہو رہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخری بار موسیٰ علیہ السلام کو ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ کے بارے میں بتایا ہی نہیں، چنانچہ محدث داودی رحمہ اللہ (م ۴۰۲ھ) کا یہ دعویٰ بالکل بے جا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موسیٰ علیہ السلام کو ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ﴾ والی آیت کریمہ سنائی اور جہاں تک محدث داودی کے دوسرے دعویٰ کا تعلق ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کلام الہی سننے کے بعد دوبارہ اللہ تعالیٰ کے پاس جانے کا کہہ ہی نہیں سکتے، یہ دعویٰ بالکل بجا ہے کیونکہ جب موسیٰ علیہ السلام نے فرمان الہی سنا ہی نہیں تو اس کی خلاف ورزی کیونکر کر سکتے ہیں، کیونکہ پہلا دعویٰ ہی ثابت نہیں ہو سکا۔ جب حقیقت حال یہ ہے تو اس روایت سے یہ دلیل کیسے تراشی جاسکتی ہے اور بخاری جیسی اصح الکتب بعد کتاب اللہ کی روایات کو مشکوک کیسے ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

⑨ صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کہے کہ جب عبد اللہ بن ابی منافق کا انتقال ہوا، تو رسول اللہ ﷺ نے کفن دینے کے لئے اپنی قمیص دی، پھر اس کا جنازہ پڑھانے کے لئے اٹھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا:

تصل عليه وهو منافق وقد نهاك الله أن تستغفر لهم. قال رسول الله ﷺ: إنما خيرني الله فقال: ﴿اَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، فقال: سأزيده على سبعين ۳۳

”کیا آپ منافق کا جنازہ پڑھائیں گے، آپ نے فرمایا مجھے اللہ نے اختیار دیا ہے اس لئے میں ستر سے زیادہ مرتبہ دعا کروں گا تاکہ اس کی مغفرت ہو جائے اس کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔“

اعتراض

اس روایت کو کافی محدثین عظام رحمہ اللہ نے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں:

واشتشكل فهم التخيير من الآية حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه واتفاق الشيخين وسائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه..... أنكر القاضي أبو بكر صحة هذا الحديث وقال: لا يجوز أن يقبل هذا ولا يصح أن الرسول قاله، انتهى. ولفظ القاضي أبي بكر بالقلاني في التقريب: هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتها. وقال إمام الحرمين في مختصره: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح وقال في البرهان: لا يصححه أهل الحديث وقال الغزالي في المستصفى: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح وقال الداودي الشارح: هذا الحديث غير محفوظ ٣٣

”رسول اللہ ﷺ کا آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنا محل اشکال سمجھا گیا ہے، اسی لیے اکابر اہل علم کی ایک جماعت نے باوجودیکہ اس سندیں بہت سی ہیں اور شیخین، نیز صحیح احادیث جمع کرنے والے دوسرے محدثین اس کے صحیح ہونے پر متفق ہیں..... اس حدیث کی صحت پر اعتراض کیا ہے۔ قاضی ابوبکر رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح ماننے سے انکار کر دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی رسول اللہ ﷺ ایسا فرما سکتے ہیں۔ قاضی ابوبکر رحمہ اللہ تقریب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ان اخبار احاد میں سے ہے جن کا ثبوت مشکوک ہے۔ امام الحرمین رحمہ اللہ (م ۴۷۸ھ) کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح احادیث کے زمرے میں نہیں آتی اور برہان میں ان کا یہ قول موجود ہے کہ اس کو علمائے حدیث صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ امام غزالی رحمہ اللہ (م ۵۰۵ھ) المستصفیٰ میں لکھتے ہیں کہ اس کا غیر صحیح ہونا بالکل واضح ہے۔ داود دی رحمہ اللہ (م ۴۰۲ھ) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے۔“

جواب

قرآنی آیت: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ پر غور کیا جائے تو اس میں لفظ أو استعمال ہوا ہے جو تخییر کے لئے ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ بھی اس پر شاہد ہیں: «إنما خيرني الله» کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کے لئے استغفار کرنے، نہ کرنے میں اختیار دیا ہے یعنی ابھی تک منع نہیں کیا، اس پر یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کے آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنے میں اشکال ہے۔“ آپ کے مقام نبوت پر اعتراض ہے جو کسی امتی کو زیب نہیں دیتا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

حدیث نبویہ کو عقلی اصولوں سے رد کر دینے والوں کی عجیب نفسیات ہیں کہ اگر کوئی محدث اہل علم میں سے کسی کا اشکال اس لئے نقل کرتا ہے تاکہ وہ اس کا جواب دے۔ تو ان بے چاروں کو اشکال تو نظر آ جاتا ہے جو صحیح حدیث پر کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ اس اشکال کا جواب نقل کرنے سے ان کا قلم قاصر رہتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کو ہی لے لیجئے جو حدیث نبوی کے بہت بڑے خادم ہیں۔ وہ حدیث پر اپنی طرف سے کوئی اعتراض نہیں کرتے، ہاں دیگر حضرات کے اٹھائے ہوئے اشکالات کے دلائل کے ساتھ جوابات ضرور دیتے ہیں۔ زیر نظر حدیث میں بھی انہوں نے بعض اہل علم کے اشکالات کو اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ ان کی تردید کریں، لیکن نام نہاد درایت کے دعویداروں نے ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) کو بھی منکرین حدیث کی صف میں لاکھڑا کیا اور کہا کہ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنا محل اشکال سمجھا گیا ہے، حالانکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) دیگر اہل

علم کے اشکالات کو اس لئے ذکر کر رہے ہیں تاکہ ان کے جوابات دے سکیں اور انہوں نے ہر اعتراض کا جواب دے کر اس کی تردید بھی کر دی ہے جس کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ البتہ ان کی وہ عبارت جو اس حدیث پر اعتراضات کرنے والوں نے اوپر ذکر کی ہے، اس کا تجزیہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے مکمل طور پر فتح الباری سے نقل کر دیا جائے۔ فتح الباری میں حافظ صاحب رحمہ اللہ کے الفاظ یوں نقل ہیں:

أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه و اتفاق الشيخين و سائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه و ذلك ينادى على منكرى صحته بعدم معرفة الحديث و قلة الاطلاع على طرقه قال ابن المنير: مفهوم الآية زلت فيه الأقدام^{۳۵}

”یہ حدیث بہت سی اسانید سے مروی ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور امام مسلم رحمہ اللہ (م ۲۶۱ھ) نیز ان کے طریقہ تصحیح پر صحیح احادیث نقل کرنے والے علماء نے بھی اس کی صحت پر اتفاق کیا ہے اس کے باوجود اکابر اہل علم کی ایک جماعت نے اس حدیث کی صحت کو ہدف طعن بنایا ہے اور یہ چیز ان کی فن حدیث میں عدم مہارت اور اس کی کثرت اسانید سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور ابن منیر رحمہ اللہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ آیت قرآنی کا مفہوم سمجھنے میں اکثر علماء کے قدم پھیل گئے ہیں۔“

آپ غور کریں کہ مذکرہ عبارت میں ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اعتراض کرنے والے علماء کے ساتھ کھڑے ہیں یا ان کا مبلغ علم بیان فرما رہے ہیں۔ اعتراض کرنے والوں نے مکمل عبارت کو یوں نقل کیا ہے کہ گویا ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اعتراض کرنے والے علماء کے ہم نوا ہیں، جبکہ درمیان عبارت میں کچھ فقرے چھوڑ دیے، جن میں درحقیقت ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) نے ان اہل علم کے مبلغ علم پر تبصرہ فرمایا ہے۔ اس قسم کی بدینتی کی امثلہ علمائے حدیث کے ہاں ہرگز نہیں ملتیں، جس قسم کی مثالیں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے منکرین حدیث پیش کرتے ہیں۔

بعض فوائد

① اوپر ذکر کی گئی تمام احادیث کے بارے میں جو چیز دوران تحقیق سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ محدثین کرام رحمہم اللہ کے حوالے سے پیش کیے جانے والے مذکورہ تمام اقوال کے نقل کرنے میں اہل درایت کی علمی دیانت کا عالم یہ ہے کہ ان اقوال کو انہوں نے جن مصادر کے حوالے سے پیش کیا ہے، وہاں ان اقوال کو مؤلفین لائے ہی اس لیے تھے کہ ان کا حل نقل کریں، لیکن ان لوگوں نے اپنے مطلب کی بات وہاں سے اخذ کر لی اور وہ جوابات چھوڑ دیے، جو وہاں مؤلفین نے ان اقوال کو ذکر کر کے تفصیلاً ذکر کیے تھے۔

② صحیحین وغیرہ کی مذکورہ روایات میں سے اکثر میں عموماً نظر آ رہا ہے کہ جب بعض اہل علم دو متعارض صحیح نصوص میں جمع نہیں کر پاتے، تو وہ اپنے فہم کے اعتبار سے ترجیح کے طرق پر چلتے ہوئے درج ذیل الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں:

① بسا اوقات کسی بات کو راویوں کا وہم کہہ دیتے ہیں۔

② یا کہہ دیتے ہیں کہ یہ جھوٹ ہے جس کی نسبت شریعت کی طرف کرنے کے بجائے راویوں کی طرف کرنی چاہیے۔

③ یا کہتے ہیں کہ یہ روایت متروک یا منکر ہے۔

④ یا کہتے ہیں کہ روایت میں بیان کردہ بات محل اشکال ہے وغیرہ

اس قسم کے تمام اقوال راوی پر جرح و تعدیل کے ضمن میں نہیں آتے کیونکہ راوی کے بارے میں اس قسم کا فیصلہ اصل کے اعتبار سے نہیں بلکہ تعارض کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ راوی کی طرف ان امور کے قبیل سے اس قسم کی نسبت سے محدثین کرام رحمہ اللہ کے ہاں بالاتفاق راوی ضعیف نہیں ہوتا بلکہ روایت پر ضعف (یعنی ضعف لغوی، جسے اصطلاحات محدثین میں توقف اور مرجوح یا شاذ یا معلول وغیرہ کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے) کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور اگر کوئی دوسرا عالم اس تعارض کو ویسے ہی حل کر دے تو پھر راوی کی طرف ایسی نسبت از خود اضافی قرار پا جاتی ہے۔

مشکل الآثار یا مختلف الحدیث کے موضوع پر جن محدثین عظام رحمہ اللہ نے کام کیا ہے ان میں سے کئی محدثین کرام کا دعویٰ ہے کہ ذخیرہ حدیث میں کوئی حدیث بھی دوسری حدیث سے متعارض نہیں۔ جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ (م ۲۴۱ھ) اور امام ابن خزمہ رحمہ اللہ (م ۳۱۱ھ) وغیرہ جیسے آئمہ کا دعویٰ ہے کہ ایک بھی ایسی صحیح روایت پیش نہیں کی جاسکتی کہ جو دوسری صحیح روایت سے ٹکراتی ہو، اگر کسی کو کسی روایت کے بارے میں اشکال ہے تو لاؤ اسے ہم جمع کر کے دکھاتے ہیں۔^{۳۶}

البتہ اصول یہ ہے کہ اگر کوئی دو روایات کو محدثین عظام رحمہ اللہ جمع نہ بھی کر پائیں تو وہ انہیں ضعیف کہے بغیر (توقف فرماتے ہوئے) دیگر علماء کے لئے میدان چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ان روایات کا کوئی حل پیش کر دیں۔

واضح رہے کہ بعض محدثین رحمہ اللہ مختلف صحیح روایات میں جمع و توفیق کے جو متعدد طریقے اختیار کرتے ہیں یا ایک محدث ترجیح دیتا ہے، لیکن دوسرا جمع کر دیتا ہے، تو یہ ساری بحث تحقیق حدیث کے موضوع سے خارج ہے اور تاویل حدیث کا موضوع ہے۔ چنانچہ ترجیح وغیرہ کی مباحث کے باوجود روایت صحیح رہتی ہے، ضعیف نہیں ہو جاتی۔ چنانچہ یہ سارے نکات بعد از وقوع کے قبیل کی چیزیں ہیں، شریعت کی نصوص نہیں! اس لیے فہم و تدبر سے متعلقہ چیزوں کو شرعی نص سمجھتے ہوئے ان کی بنیاد پر شرع کو ضعیف ہرگز نہیں کہا جاسکتا ہے۔

۳۷ باب دوم کی فصل ثانی میں گذر چکا ہے کہ جب روایات میں تعارض ہو یا جس روایت میں اشکال ہے اسے نقل کرنے میں راوی متفرد ہو تو اس قسم کی احادیث میں اگر اشکال حل نہ ہو سکے تو محدثین کرام رحمہ اللہ کے ہاں ایسی صورت 'علل الحدیث' کی بحث سے تعلق رکھتی ہے، جس میں وہ مخفی اور قادح عیوب کی بنا پر اپنے فنی ذوق کی روشنی میں وہم کی نسبت روایت کے کسی راوی کی طرف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اُن تمام اقوال، جن کو منکرین حدیث 'درایت' کا نام لے کر اپنے موقف کے اثبات میں پیش کرتے ہیں، وہ نقد روایت کے درایتی معیار کے بجائے محدثین کرام کے ہاں علل الحدیث کی بحث ہے، جس میں حدیث پر حکم لگانے میں محدثین کرام کا کیا منہج ہے؟ دوسرے باب میں تفصیلاً گذر چکا ہے۔

ذیل میں چند مسئلہ مزید نقل کی جا رہی ہیں جن کا تعلق محدثین کرام رحمہ اللہ کے ہاں علل الحدیث کی بحث سے ہے اور انہوں نے اپنے اپنے اعتبار سے کسی اشکال کو اٹھا کر روایت میں 'علت' کی نشاندہی کی ہے، جبکہ اس کے بالمقابل 'اہل الدرایت' نے ان اقوال کو پیش کر کے یہ تاثر دیا ہے کہ محدثین کرام رحمہ اللہ ان کے خود ساختہ تصور درایت کے مؤید ہیں۔

○ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لم یكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات

”ابراہیمؑ نے پوری زندگی میں صرف تین جھوٹ بولے ہیں۔“

اس روایت کے بارے میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ (م ۶۰۶ھ) نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لأن يضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء عليهم الصلوة والسلام ^{۳۸}

”حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ان تین جھوٹوں کی نسبت کرنے سے بہتر ہے کہ اس کی نسبت روایت کے راویوں کی طرف کی جائے۔“

◎ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إن يأجوج ومأجوج ليحفرون من السد كل يوم حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فتستحفرونه غدا فيعودون إليه كأشد ما كان حتى إذا بلغت مدتهم وأراد الله عز وجل أن يبعثهم على الناس حفروا حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فتستحفرونه غدا إن شاء الله فيستثنى فيعودون إليه وهو كهيئته حين تركوه فيحفرونه ويخرجون على الناس ^{۳۹}

”یا جوج و ما جوج ذوالقرنین کی بنائی ہوئی دیوار کو روزانہ کھودتے ہیں، یہاں تک کہ جب سرخ میں سے سورج کی کرنیں اندر آنے لگتی ہیں تو ان کا نگران کہتا ہے کہ اب واپس لوٹ چلو، کل ہم اس دیوار کو کھود ڈالیں گے۔ لیکن اگلے دن وہ آتے ہیں تو دیوار دوبارہ نہایت مضبوطی بند ہو چکی ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے گا۔ یہاں تک کہ جب ان کی قید کی مدت پوری ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ ان کو لوگوں پر مسلط کرنا چاہیں گے تو ایک دن وہ دیوار کو کھود دیں اور جب سورج کی کرنیں اندر آنے لگیں گی تو نگران کہے گا کہ اب واپس چلو! ان شاء اللہ ہم کل اس دیوار کو کھود لیں گے۔ ان شاء اللہ کہنے کی وجہ سے جب وہ اگلے دن آئیں گے تو دیوار اسی حالت پر ہوگی جس پر وہ کل اسے چھوڑ کر گئے تھے۔ چنانچہ وہ اس کو کھود کر باہر نکل آئیں گے۔“

یہ روایت بظاہر قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے:

﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ ^{۴۰}

”نہ وہ اس دیوار کو سر کر سکے اور نہ اس میں سرخ ہی کر سکے۔“

چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۷۴ھ) فرماتے ہیں:

إسناده جيد قوى ولكن متنه في رفعه نكارة، لأن ظاهر الآية يقتضى أنهم لم يتمكنوا من ارتقائه ولا من نقبه لأحكام بنائه وصلابته وشدته ولكن هذا قد روى عن كعب الأحبار ولعل أبا هريرة تلقاه من كعب فإنه كان كثير ما كان يجالسه ويحدثه فحدث به أبو هريرة فتوهم بعض الرواة أنه مرفوع فرفعه ^{۴۱}

◎ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا:

خلق الله التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الإثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق ^{۴۲}

”اللہ تعالیٰ نے ہفتہ کے دن زمین کی سطح کو پیدا کیا، اتوار کے دن پہاڑوں کو، پیر کے دن درختوں کو، منگل کے دن بری چیزوں کو، بدھ کے دن روشنی کو، جمعرات کے دن زمین میں چوپا ہوں کو پھیلایا اور سب سے آخر میں جمعہ کے دن عصر کے بعد آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا۔“

اس روایت کو جلیل القدر محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ علامہ مناوی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۰۳۱ھ) فرماتے ہیں:

قال الزركشي: أخرجه مسلم وهو من غرائبه وقد تكلم فيه ابن المديني والبخاري وغيرهما من الحفاظ وجعلوه من كلام كعب الأحبار وأن أبا هريرة إنما سمعه منه لكن اشتبه على بعض الرواة فجعله مرفوعا ^{۴۳}

”امام زركشي رحمۃ اللہ علیہ (م ۷۹۴ھ) کہتے ہیں کہ یہ روایت امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ (م ۲۶۱ھ) کی نقل کردہ غریب روایات میں سے ہے۔ اس

روایت میں امام ابن مدینی رحمہ اللہ (م ۲۳۴ھ)، امام بخاری رحمہ اللہ (م ۲۵۶ھ) اور دیگر حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دراصل کعب احبار رحمہ اللہ کا کلام ہے، جو ان سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے سنا، لیکن پھر کسی راوی کو اشتباہ ہوا اور اس نے اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کر دی۔“

اس روایت کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) نے بھی مجموع فتاویٰ^{۴۲} اور اپنی کتاب علم الحدیث^{۴۵} پر ہدف تنقید ٹھہرایا ہے۔ نیز حافظ ابن قیم رحمہ اللہ (م ۷۵۱ھ) نے بھی زاد المعاد میں اور اپنی کتاب المنار المنیف^{۴۶} پر اس حدیث پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔

○ صحیح بخاری میں نافع سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

كنا في زمن رسول الله ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم^{۴۷}

”عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم عہد رسالت میں فضیلت کے اعتبار سے بالترتیب ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، پھر عمر فاروق رضی اللہ عنہ، پھر عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو درجہ دیتے تھے اور ان اصحاب ثلاثہ کے ماسوی اصحاب رسول ﷺ میں سے کسی کی کسی دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔“

علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ (م ۴۶۳ھ) اس روایت پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

إن هذا الحديث خلاف قول أهل السنة أن عليا أفضل الناس بعد الثلاثة فإنهم أجمعوا على أن عليا أفضل الخلق بعد الثلاثة ودل هذا الإجماع على أن حديث ابن عمر غلط وإن كان السند إليه صحيحا^{۴۸}

”یہ حدیث اہل سنت کے اجماعی موقف کے خلاف ہے کہ اصحاب ثلاثہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صحابہ میں چوتھا درجہ حاصل تھا۔ اس لیے باوجود اس روایت کی سند ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بالکل ثابت ہے لیکن اس میں پیش کی گئی بات اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے غلط ہے۔“

○ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن^{۴۹}

”اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کا قد ساٹھ ہاتھ لمبا تھا۔ اس کے بعد سے لے کر اب تک مخلوق کا قد برابر چھوٹا ہوتا چلا

آ رہا ہے۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (م ۷۵۸ھ) فرماتے ہیں:

ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة كديار ثمود فإن مساكنهم تدل على أن قامتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق ولكن شك أن عهدهم قديم وأن الزمان الذي بينهم وبين آدم دون الزمان الذي بينهم، وبين أول هذه الأمة ولم يظهر لى إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال.^{۵۰}

”اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ گزشتہ اقوام، مثلاً قوم ثمود کے آثار اور بستیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قد ہمارے قد کے بالمقابل اتنے لمبے نہیں تھے جتنا کہ حدیث میں بیان کردہ ترتیب تقاضا کرتی ہے۔ ان کا زمانہ بھی بہت قدیم ہے۔ ان کے اور آدم علیہ السلام کے مابین زمانی فاصلہ اس سے کم ہے، جو ان کے اور اس امت کے دور اول کے مابین ہے۔ تا حال میرے سامنے کوئی ایسی توجیہ نہیں آئی جس سے یہ اشکال زائل ہو جائے۔“

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ علامہ ابن خلدون رحمہ اللہ (م ۸۰۸ھ) نے بھی اس روایت کو اس بنا پر رد کیا

۱۵۔ ہے۔

⑥ سنن نسائی میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ وَلَكِنْهُمَا آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ . إِنْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا بَدَأَ لَشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ خَشَعَ لَهُ ۝۲

”سورج اور چاند کو کسی کی موت یا حیات کی وجہ سے گرہن نہیں لگتا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ گرہن لگنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں سے کسی چیز پر غلی ڈالتے ہیں تو وہ خشوع و عجز کا اظہار کرتی ہے۔“

امام ابن حجر رحمہ اللہ (م ۸۵۲ھ) اس روایت کے بارے میں امام غزالی رحمہ اللہ (م ۵۰۵ھ) کا تبصرہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

إِنَّمَا لَمْ تَثْبِتْ تَكْذِيبَ نَاقِلِهَا قَالَ وَلَوْ صَحَّتْ لَكَانَ تَأْوِيلُهَا أَهْوَنُ مِنْ مَكَابِرَةِ أُمُورٍ قَطْعِيَةٍ لَا تَصَادِمُ أَصْلًا مِنْ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ ۝۳

”یہ بات ثابت نہیں، لہذا اس کے راوی کی تکذیب واجب ہے۔ اگر روایت صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل کرنا ان قطعی امور کے بے جا انکار سے بہتر ہے، جو شریعت کی کسی اصل سے نہیں ٹکراتے۔“

⑥ سنن ابی داؤد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بکریوں کی زکوٰۃ کے بارے میں روایت ہے کہ اگر بکریوں کی تعداد پچیس ہو تو ان میں سے پانچ بکریاں زکوٰۃ کے طور پر وصول کی جائیں۔ چونکہ جانوروں کی زکوٰۃ کے معروف نصاب کے حوالے سے پچیس بکریوں میں پانچ بکریوں کی زکوٰۃ بہت زیادہ ہے۔

امام ابو عبیدہ قاسم بن سلام رحمہ اللہ (م ۲۲۴ھ) امام سفیان ثوری رحمہ اللہ (م ۱۶۱ھ) کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں:

كَانَ أَفْقَهُ مَنْ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ ۝۴

”حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسے فقیہ اور مجتہد سے ایسی کمزور بات منقول ہونا بہت بعید ہے۔“

⑥ جامع ترمذی میں واقعہ افک کی روایت میں ذکر ہے کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر الزام لگانے والوں میں سے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے، اس لیے ان پر بھی حد قذف جاری ہوئی تھی۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ (م ۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ حضرت حسانؓ کے اشعار میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ وہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عفت و عصمت کا دفاع کرنے والے تھے۔

والعبرة عندی بأخذ قول الحسان نفسه ولا عبرة بما يذاع بين الناس ويشاع فإن حال الخطب في الأخبار معلوم وبالجمله نسبة القذف إليه عندی خلاف التحقيق وكذا من جعله مصداقا لقوله والذي تولى كبره باطل عندی ۝۵

”میرے نزدیک خود حضرت حسان کے بیان پر اعتماد کرنا چاہیے، لوگوں کے مابین جو باتیں مشہور ہو جاتی ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ روایات میں واقع ہونے والی گڑ بڑ کا حال معلوم ہے۔ خلاصہ یہ ہے حضرت حسان کی طرف قذف کی نسبت میرے نزدیک خلاف تحقیق ہے۔ اسی طرح ان کو والذي تولى كبره کا مصداق قرار دینا میرے نزدیک بالکل بے بنیاد ہے۔“

⑥ صحیح مسلم کی مختلف روایات میں صلوٰۃ کسوف کے بارے میں آپ ﷺ کا عمل یہ ذکر ہوا ہے کہ آپ نے صلوٰۃ الکسوف میں دو یا تین یا چار رکوع فرمائے۔ ان روایات کو امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (م ۷۲۸ھ) ضعیف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَأَرَبَعَ رُكُوعَاتٍ أَنَّهُ إِنَّمَا صَلَّى ذَلِكَ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمْ يَمُتْ مَرَّتَيْنِ وَلَا كَانَ لَهُ

إبراهيمان وقد تواتر عنه أنه صلى الكسوف يومئذ ركوعين في كل ركعة كما روى ذلك عنه عائشة وابن عباس وابن عمرو وغيرهم فللهذا لم يرو البخارى إلا هذه الأحاديث وهذا حذف من مسلم ولهذا ضعف الشافعى وغيره أحاديث الثلاثة والأربعة ولم يستحب ذلك وهذا أصح الروايتين عن أحمد وروى عنه أنه كان يجوز ذلك قبل أن يتبين له ضعف هذه الأحاديث^{٥٦}

.....☆☆☆.....

خاتمہ

- مذکورہ ساری بحث سے واضح ہو گیا کہ جن محدثین اور صحابہ کے حوالے سے علم حدیث میں 'درايت' کا ثبوت پیش کیا گیا ہے،
- ◎ اول تو ان صحابہ کرام اور محدثین کے یہاں ان چیزوں کو تحقیق روایت میں علامت کی حیثیت دی جاتی ہے، نہ کہ علت کی۔
 - ◎ دوسرا یہ کہ انہوں نے متن سے متعلقہ ضروری قسم کی 'درايت' کا خود مکمل و مثانی اہتمام کیا ہے۔

◎ تیسرا یہ کہ متن کی ضروری تحقیق کرتے ہوئے اگر وہ مشکل حل نہیں ہو پائی، تو سند صحیح ہونے کی وجہ سے روایت کو ضعیف کہہ بغیر متن اور روایت کے معنی کو ایک خاص وقت تک کیلئے چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ درايتی معیار کے قائلین کے بقول عین الإصابہ وغیرہ کتب کے حوالے سے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو بعض صحابہ کی روایات پر تبصرہ فرمایا ہے، تو درحقیقت ان صحابہ کی روایات کو رد نہیں کیا گیا، بلکہ ان صحابہ کا رسول اللہ ﷺ سے اخذ کردہ مفہوم سے اختلاف کیا گیا ہے۔ یہی وجہ کہ محدثین رضی اللہ عنہم اس طرح کی تمام روایات کو اپنی کتب میں صحیح احادیث کے ضمن میں پیش کرتے ہیں اور حل نہ ہونے والے اختلاف کو ضعیف کہنے اور چھوڑنے کے بجائے اس پر 'توقف' کرتے ہیں۔ نیز اگر ترجیح بھی دیں تو ترجیح دینے کے باوجود مرجوح روایات کو صحیح احادیث میں ہی بیان کرتے ہیں کہ ممکن کہ اس قسم کی روایت کا کوئی معنی کسی خاص حالات کے پیش نظر کسی اور وقت کھل جائے، جیسا کہ عدالتوں میں پڑی مقدمات کی فائلیں کئی کئی سال بعد کوئی حل نکلنے کی صورت میں دوبارہ کھل جاتی ہیں۔

اسی طرح ہماری گزارشات سے یہ بات بھی کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ احادیث نبویہ میں سے کوئی حدیث بھی اپنے متن کے اعتبار سے عقل کے خلاف نہیں ہے اور منکرین حدیث کی طرف سے جن احادیث رسول کو عقل یا مسلمات کے منافی سمجھ لیا گیا ہے، وہ صرف عدم تدبر اور ان میں عقل سلیم کے ساتھ غور و فکر نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ علمائے حدیث ان احادیث ثابتہ کو سنجیدگی کے ساتھ زیر غور لائے ہیں، جنہیں منکرین حدیث کے مختلف گروہوں کی طرف سے خلاف قرآن، یا خلاف سنت، یا عقل عام کے خلاف کہہ کر رد کرنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ پھر وہ اس بارے میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اصول حدیث کی روشنی میں رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہونے والی حدیث نہ تو قرآن کریم یا سنت رسول ﷺ کے خلاف ہوتی ہے اور نہ ہی عقل صحیح اس کے قبول کرنے سے اباہ کرتی ہے۔

المختصر حدیث نبوی یعنی وحی خفی اور وحی جلی میں تضاد ممکن نہیں ہے۔ تحقیق حدیث کے لئے درکار تمام اصول محدثین کرام رضی اللہ عنہم کے پیش نظر تھے، جن پر پورا اترنے کے بعد ہی انہوں نے کسی حدیث کی صحت کا اور قابل قبول ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ اب اہل تجدد اور باطل خیالات کے حامل لوگ اگر اپنے نظریات کو قرآن و سنت کے مطابق بنانے کے لئے اصول سازی کریں اور ان تمام مسائل کو رد کر دیں، جو قرآن و سنت کے خلاف ہیں، تو یہ ایک مسلمان کا رویہ ہوگا، لیکن اگر وہ اس کے برعکس قرآن و سنت کو 'تدبر' یا 'درايت' کے سائے تلے، اپنے خود ساختہ اصولوں کے موافق بنانے کی کوشش کریں گے اور اپنے افکار کے خلاف قرآن کریم کی آیات کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کریں، یا اس کے خلاف آنے والی احادیث نبویہ کو رد کرنے کے لئے اصول بنائیں گے تو اس کی بھرپور حوصلہ شکنی ہونی چاہیے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں ہدایت دے، نیز قرآن و سنت کا صحیح فہم اور حق بات کو انشراح صدر سے قبول کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین!

حوالہ جات

- (۱) تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مسعود احمد بی۔ ایس۔ سی، مولانا: تفہیم الاسلام بجواب دو اسلام، اہل حدیث اکادمی، لاہور، ۱۳۸۷ھ-۱۹۶۷ء
- (۲) صحیح مسلم: ۴۵۷
- (۳) شرح مسلم النووی: ۷۲/۱۲
- (۴) شرح صحیح مسلم للنووی: ۷۲/۱۲
- (۵) فتح الباری: ۵۰۰/۸
- (۶) تفصیل کے لیے دیکھیں: فتح الباری: ۵۰۰/۸
- (۷) فتح الباری: ۱۶۰/۷
- (۸) فیض الباری: ۷۲/۴
- (۹) فتح الباری: ۱۶۰/۷
- (۱۰) فتح الباری: ۱۶۰/۷
- (۱۱) فتح الباری: ۱۶۰/۷
- (۱۲) فتح الباری: ۲۹۹/۵
- (۱۳) فتح الباری: ۲۹۹/۵
- (۱۴) النسفی، ابو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود: تفسیر النسفی، دار اجیاء الكتب العربیة، حلب: ۶۸/۵
- (۱۵) تفسیر أبی سعود: ۱۲۰/۸
- (۱۶) القرطبی، محمد بن احمد الانصاری: تفسیر القرطبی الجامع لاحکام القرآن، مکتبہ الغزالی : ۳۱۵/۸
- (۱۷) فتح الباری: ۲۳۳/۱
- (۱۸) فتح الباری: ۲۳۳/۱
- (۱۹) عون المعبود شرح سنن ابی داؤد: ۵۲/۱
- (۲۰) عون المعبود شرح سنن ابی داؤد: ۵۲/۱
- (۲۱) توضیح الافکار: ۱۲۹، ۱۲۸/۱

- (۲۲) صحیح بخاری مع الفتح: ۴۷۸/۱۳
- (۲۳) صحیح بخاری مع الفتح: ۴۷۸/۱۳
- (۲۴) فتح الباری: ۴۸۰/۱۳
- (۲۵) فتح الباری: ۴۸۰/۱۳
- (۲۶) صحیح مسلم: ۶۴۰۹
- (۲۷) توضیح الافکار: ۱۲۸/۱، ۱۲۹
- (۲۸) زاد المعاد: ۱۱۲/۱
- (۲۹) زاد المعاد: ۱۱۲/۱
- (۳۰) توضیح الافکار: ۱۲۸/۱، ۱۲۹
- (۳۱) صحیح بخاری مع الفتح: ۴۷۸/۱۳
- (۳۲) صحیح بخاری مع الفتح: ۴۷۸/۱۳
- (۳۳) فتح الباری: ۴۸۰/۱۳
- (۳۴) فتح الباری: ۴۸۰/۱۳
- (۳۵) صحیح مسلم: ۶۴۰۹
- (۳۶) توضیح الافکار: ۱۲۸/۱، ۱۲۹
- (۳۷) زاد المعاد: ۱۱۲/۱
- (۳۸) زاد المعاد: ۱۱۲/۱
- (۳۹) فتح الباری: ۴۸۶/۱۳
- (۴۰) صحیح بخاری مع فتح الباری: ۴۷۹/۱۳
- (۴۱) صحیح بخاری مع الفتح: ۴۷۹/۱۳
- (۴۲) صحیح بخاری: ۴۶۷۲
- (۴۳) فتح الباری: ۳۳۸/۸
- (۴۴) فتح الباری: ۳۳۸/۸
- (۴۵) الکفاۃ: ص ۶۰۶
- (۴۶) صحیح بخاری: ۳۳۵۸
- (۴۷) تفسیر کبیر: ۱۸۵/۲۲
- (۴۸) مسند احمد: ۵۱۰/۲

- (۴۰) الکھف: ۹۷
- (۴۱) تفسیر ابن کثیر: ۱۰۵/۳
- (۴۲) صحیح مسلم: ۷۰۵۴
- (۴۳) المناوی، محمد عبد الرؤف بن تاج الدین: فیض القدیر شرح جامع الصغیر، دار المعرفة، بیروت ۱۳۹۱ھ: ۴۴۸/۳
- (۴۴) مجموع فتاویٰ از ابن تیمیہ: ۱۸/۱۸
- (۴۵) علم الحدیث: ۷۴، ۷۳
- (۴۶) المنار المنیف: ص ۸۶
- (۴۷) صحیح بخاری: ۳۶۹۸
- (۴۸) فتح الباری: ۱۶/۷
- (۴۹) صحیح بخاری: ۳۳۲۶
- (۵۰) فتح الباری: ۳۶۷/۶
- (۵۱) انور شاہ کشمیری، محمد: فیض الباری علی صحیح البخاری، خضر راہ بک ڈپو، دیوبند ۱۹۸۰ء: ۱۶/۴
- (۵۲) سنن النسائی: ۱۲۸۶
- (۵۳) فتح الباری: ۵۳۷/۲
- (۵۴) القاسم بن سلام، أبو عبید الہروی: کتاب الاموال تحقیق: محمد خلیل ہراس، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۸۶ء: ص ۳۶۳
- (۵۵) فیض الباری: ۲۱۶، ۱۰۷/۴
- (۵۶) مجموع فتاویٰ: ۱۸/۱۸، علم الحدیث از ابن تیمیہ: ص ۷۳-۷۴

مراجع و مصادر

مراجع و مصادر

- ✽ القرآن الكريم
- ✽ ابراهيم انيس ورفاقه: المعجم الوسيط، طبع قاهره، الطبعة الثانية، ١٩٧٢ء
- ✽ ابن الاثير، مجد الدين أبى السعادات المبارك بن محمد بن الجزرى: النهاية فى غريب الحديث والاثار، تحقيق: محمود محمد الطناحى: المكتبة الاسلامية
- ✽ ابن الجوزى، أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد: كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات، تحقيق، الدكتور نور الدين بن شكرى، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الاولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م
- ✽ ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الاولى
- ✽ ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن شهرزورى: مقدمه ابن الصلاح، فاروقى كتب خانة، ملتان الطبعة الرابعة، ١٣٥٠هـ
- ✽ ابن الملقن: المقنع فى علوم الحديث، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، دار فواز، الإحساء، الطبعة الاولى، ١٤١٣هـ
- ✽ ابن أبى حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازى: الجرح و التعديل، تحقيق عبد الرحمن المعلمى، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الطبعة الاولى، ١٣٧١هـ
- ✽ ابن أبى شيبة، عبد الله بن عمر بن أبى شيبة إبراهيم بن عثمان: الكتاب المصنف فى الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣ء
- ✽ ابن تيمية، احمد بن عبد الحلیم: مقدمه فى اصول التفسير، المكتبة العلمية، لاهور
- ✽ ابن تيمية، احمد بن عبد الحلیم: فتاوى ابن تيمية، وزارة الشؤون الاسلامية، ١٤١٦هـ
- ✽ ابن تيمية، احمد بن عبد الحلیم: علم الحديث، تحقيق: موسى محمد على، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ
- ✽ ابن تيمية، احمد بن عبد الحلیم: المنهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الاولى، ١٤٠٦هـ
- ✽ ابن حبان، ابو حاتم البستي: صحيح ابن حبان، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية

، مدینۃ المنورۃ، ۱۹۷۰ء

- * ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد: کتاب المجروحین من المحدثین والضعفاء والمترکین ، تحقیق: محمود ابراہیم زاید، دار الوعی ، حلب ۱۳۹۵ھ - ۱۹۷۵م
- * ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: ہدی الساری مقدمہ فتح الباری، دار نشر الکتب الاسلامیہ ، لاہور
- * ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: نزہۃ النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مكتبة الرشد ، الرياض
- * ابن حجر العسقلانی، احمد: لسان المیزان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۵ء
- * ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: فتح الباری شرح صحیح البخاری، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۱ء
- * ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: مقدمۃ فتح الباری شرح صحیح البخاری، دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور، ۱۹۸۱ء
- * ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی: تہذیب التہذیب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الطبعة الاولى، ۱۳۲۵ھ
- * ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی: شرح نخبة الفكر، مكتبة الغزالي، دمشق، ۱۴۱۰ھ - ۱۹۹۰ء
- * ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی: تلخیص الحیر، المدینۃ المنورۃ، ۱۳۸۴ھ - ۱۹۶۴ء
- * ابن حجر عسقلانی، احمد: شرح نخبة الفكر، مكتبة الغزالي، دمشق
- * ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی: النکت علی کتاب ابن الصلاح ، تحقیق: ربیع بن ہادیع عمیر، الجامعة الإسلامية، مدینۃ منورۃ، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ - ۱۹۸۴ء
- * ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی: تقریب التہذیب، تحقیق: محمد عوامۃ، دار البشائر الإسلامیہ، بیروت ۱۴۰۶ھ
- * ابن حزم، محمد علی بن حزم: الفصل فی الملل والأهواء والنحل ، مطبعة الخانجي ، مصر
- * ابن حزم، علی بن احمد بن سعید: المحلی، الطبعة الثانية، طبعة النهضة ، مصر
- * ابن حزم، علی بن احمد بن سعید: مراتب الإجماع، دار ابن حزم ، بیروت
- * ابن حزم، علی بن احمد بن سعید: الاحکام فی اصول الاحکام، دار الکتب العلمیہ ، بیروت
- * ابن خزیمہ السلمی، محمد بن اسحاق بن خزیمہ: صحیح ابن خزیمہ، تحقیق: محمد الأعظمی، ط ۱، المكتبة الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۰ھ

- * ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون، دار الجليل، بيروت
- * ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت
- * ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد: شرح علل الترمذی، تحقيق: د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، اردن، ۱۴۰۷ھ-۱۹۸۷م
- * ابن رشد أبی الوليد محمد بن أحمد: بدايه المجتهد ونهاية المقتصد، دار الجليل، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹ھ-۱۹۸۹ء
- * ابن رشد أبی الوليد محمد بن أحمد: البيان والتحصيل، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ۱۴۰۴ھ-۱۹۸۴ء
- * ابن عبد البر، ابو عمر يوسف: جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت
- * ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر: الاستذكار، تخريج: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ھ-۱۹۹۳ء
- * ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، مغرب، الطبعة الثانية، ۱۴۰۲ھ
- * ابن عدی، أبی احمد عبد الله بن عدی الجرجانی: مقدمة الكامل فی ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۴ھ-۱۹۸۴م
- * ابن عراق الكناني، أبی الحسن علی بن عبد اللطيف: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۳۹۹ھ
- * ابن فارس، أبو الحسن أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر
- * ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت
- * ابن قيم الجوزية: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: محمود مهدي استانبولي
- * ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة
- * ابن قيم الجوزية: شرح سنن الى داؤد لابن القيم مع عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۹۹۸ء
- * ابن قيم الجوزية، محمد بن ابی بكر: مختصر الصواعق المرسله، المطبعة السلفية، مكة المكرمة

- * ابن قیم الجوزیہ، محمد بن ابی بکر: زاد المعاد فی ہدی خیر العباد، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۹۴ء
- * ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل دمشقی: تفسیر ابن کثیر، المكتبة المؤسسة الريان، الطبعة الاولى، ۱۶ ۴ ۱ ھ
- * ابن کثیر، ابوالفداء عماد الدین اسماعیل: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ھ-۱۹۹۸ء
- * ابن ماجہ، ابو عبد الله بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت
- * ابن مقدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي: المغنى، تحقيق: عبد الله محسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، جيزه، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲ھ-۱۹۹۲
- * ابن منذر، محمد بن إبراهيم منذر: الإجماع، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الاولى، ۱۴۰۶
- * ابن منظور، افريقى: لسان العرب، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۸۸ء
- * ابو داؤد، سليمان بن اشعث السجستاني: سنن ابو داود، المكتبة الاثرية، باكستان، الطبعة الثانية، ۱۳۹۹ھ
- * ابو غده، عبد الفتاح: الاسناد من الدين، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الاولى ۱۴۱۲ھ-۱۹۹۲ء
- * احمد بن حنبل: مسند احمد بن حنبل، المكتب الاسلامي، بيروت
- * احمد حسن: جامع الاصول، مطبع مجتبائی، لاهور طبع اول، ۱۹۸۶ء
- * اصول الشاشي، دار الكتاب العربى بيروت ۱۴۰۲ھ-۱۹۸۲ء
- * انور شاه الكشميرى، محمد: فيض البارى على صحيح البخاري، خضر راه بك ڈپو، ديوبند، ۱۹۸۰ء
- * انور شاه الكشميرى، محمد: العرف الشذى على جامع الترمذى، المكتبة الرحمانية، ديوبند
- * الآجرى، أبى بكر محمد بن الحسين: الشريعة، تحقيق: محمد حامد الفقى، دار السلام، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۹۹۲ء، ۱۴۱۳ھ
- * الأبناسى، برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أيوب: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، نسخة مصورة عن نخسة المكتبة السليمانية، استانبول

- * الأعمشى ، محمد ضياء الرحمن :معجم مصطلحات الحديث ولطائف الاسانيد، مكتبة أضواء السلف ، الرياض ، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ء
- * البانى ، محمد ناصر الدين :صحيح الجامع الصغير وزيادته ، المكتب الاسلامى ، بيروت ، الطبعة الثانية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ء
- * البخارى ، محمد بن اسماعيل ، صحيح البخارى ، مكتبة دار السلام ، رياض ، ١٩٩٧ء
- * البخارى ، محمد بن إسماعيل:الأدب المفرد، تحقيق :محمد فواد الباقي ، دارالبشائر الاسلامية ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٩هـ
- * البغوى ، حسين بن مسعود: معالم التنزيل ، دارالمعرفة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٦هـ
- * البيهقى ، أبى بكر أحمد بن حسين: معرفة السنن والآثار ، تخريج: دارالوعى ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١ء
- * التبريزى ، الشيخ ولى الدين محمد بن عبد الله الخطيب: مشكاة المصابيح ، تحقيق: ناصر الدين البانى ، منشورات المكتب الإسلامى ، دمشق ، الطبعة الاولى ، ١٣٨١هـ - ١٩٦١ء
- * الترمذى ، ابو عيسى محمد بن عيسى: جامع الترمذى ، دار السلام ، الرياض ، الطبعة الاولى ، ١٤١٧هـ
- * الجرجانى ، الشريف علي بن محمد: كتاب التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ء
- * الجزائرى الدمشقى ، طاهر بن صالح احمد : توجيه النظر الى اصول الاثر
- * الجصاص الحنفى ، ابو بكر محمد بن عبد الله : احكام القرآن ، تحقيق: على محمد البجاوى ، دار ا لمعرفة ، بيروت الطبعة الثانية ، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م
- * الجوهري ، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ء
- * الحاكم النيسابورى ، أبى عبد الله محمد بن عبد الله : المدخل إلى علم الصحيح ، تحقيق: ربيع بن هادى عمير ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٤هـ
- * الحاكم نيسابورى ، ابو عبد الله: المستدرک على الصحيحين ، مكتب المطبوعات الاسلاميه ، حلب
- * الحاكم ، ابو عبد الله محمد بن عبد الله: معرفة علوم الحديث ، دار احياء العلوم ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٤٠٦هـ
- * الخازن ، علاء الدين على بن محمد بن ابراهيم البغدادى: تفسير الخازن ، دار الكتب العلمية

- بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ھ-۱۹۹۵م
- * الخصری بك، الشيخ محمد: تاريخ التشريع الاسلامی دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۰۵ھ-۱۹۸۵ء
- * الخطابی البستی، امام أبی سلیمان حمد بن محمد: معالم السنن، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۱ھ-۱۹۸۱ء
- * الدار قطنی، علی بن عمر: سنن دار قطنی، تصحيح: عبد الله هاشم يمانی، دار المحاسن، قاهره
- * الدارمی، عبد الله بن عبد الرحمن: سنن دارمی، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ۱۹۶۶ء
- * الدر المختار شرح تنویر الأبصار فی الفقه الحنفی مع حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۳۸۶ھ
- * الذهبي، أبی عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان: ميزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقيق: علی
- * الذهبي، ابو عبد الشمس الدين: تذكرة الحفاظ، دار احياء التراث العربی، بيروت
- * الرامهرمزی، قاضی الحسن بن عبد الرحمن: المحدث الفاصل بين الراوى و الواعی، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۴ھ
- * الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ۱۹۹۴ء
- * الزرقانى: الشرح العلامة الزرقانى على المواهب اللدنية للقسطلاننى: دار المعرفة، بيروت
- * الزركشى، امام بدر الدين: الإجابة لايراد ما استدرکته عائشه على الصحابة، تحقيق: سيعد الافغانى، المطبعة الهاشمية، دمشق، ۱۳۵۸ھ-۱۹۳۹م
- * الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ۱۴۰۲
- * الزيلعى، جمال الدين أبی محمد عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، مطبعة دار المامون الطبعة الاولى، ۱۳۵۷ھ-۱۹۳۸ء
- * السباعى، مصطفى حسنى، السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى، المكتب الاسلامى، بيروت
- * السخاوى، أبی عبد الله محمد بن عبد الرحمن: فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث للعراقى، تحقيق: علی حسين، دار الإمام طبرى، الطبعة الثانية، ۱۴۱۲ھ
- * السخاوى، شمس الدين أبی الخير محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الاحاديث المشتهر على الألسنة، تعليق: عبد الله محمد الصديق، مكتبة الخانجى، مصر
- * السرخسى، أبی بكر محمد بن أحمد: اصول السرخسى، تحقيق: ابو الوفا الأفغانى، دار المعرفة،

بیروت، ۱۹۷۳ء / ۳۶۴

- * السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، سہیل اکیڈمی، لاہور، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۷ء
- * السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر: تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، قدیمی کتب خانہ، کراچی
- * السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر: الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۰ھ
- * الشاشی، نظام الدین شاشی: اصول الشاشی، کریمی کتب خانہ، کراچی
- * الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد: الاعتصام بالكتاب والسنة، المكتبة التجارية
- * الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد: الموافقات، مکتبہ محمد علی صبیح، الازھر
- * الشافعی، محمد بن ادريس: الرسالة، المكتبة العلمية، بیروت
- * الشافعی، محمد بن ادريس: كتاب الام، دار الباز النشر والتوزيع، مكة المكرمة
- * الشریف حاتم بن عارف العوبی: المنهج المقترح لفهم المصطلح، دارالهجرة، الرياض، الطبعة
- * الشوکانی، محمد بن علی: القول المفید فی ادلة الاجتهاد والتقليد، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۴۷
- * الشوکانی، محمد بن علی: ارشاد الفحول، مکتبہ محمد علی صبیح، مصر
- * الشوکانی، محمد بن علی: نیل الاوطار، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء
- * الشوکانی، محمد بن علی: تفسیر فتح القدير، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ھ
- * الشوکانی، محمد بن علی: الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة، تحقیق: عبد الرحمن بن یحی، مطبعة السنة المحمدية، ۱۳۹۸ھ-۱۹۷۸ء
- * الصنعانی، محمد بن إسماعيل: توضیح الافکار لمعانی تنقیح الأنظار، دار إحياء التراث العربی، مصر، الطبعة الاولى، ۱۳۶۶ھ
- * الطحان، الدكتور محمود: تيسير مصطلح الحديث، مکتبہ المعارف، الرياض، الطبعة السابعة، ۱۴۰۵ھ-۱۹۸۵م
- * الطیالسی، سلیمان بن داؤد بن الجارود الفارسی: مسند ابو داؤد الطیالسی، مکتبہ المعارف، الرياض
- * العراقی، أبی الفضل زین الدین عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن: التبصرة والتذكرة

وشرحها: دار الكتب العلمية ، بيروت

- * العراقى ، محمد بن الحسين : شرح الالفية المسماة بالتبصرة التذكرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- * العقيلي أبى جعفر محمد بن عمرو : كتاب الضعفاء للعقيلي ، تحقيق: عبد المعطى أمين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ ع
- * الغزالي : محمد : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى
- * الغزالي ، محمد : حوار هادئ مع محمد الغزالي ، دار الوطن ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣ هـ
- * الفيروزآبادى ، مجد الدين محمد بن يعقوب : القاموس المحيط ، تحقيق: محمد نعيم العرقسوى ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الرابعة ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ ع
- * القرطبي ، محمد بن احمد الانصارى : تفسير القرطبي الجامع لاحكام القرآن ، مكتبة الغزالي
- * القرطبي ، محمد بن احمد الانصارى : تفسير القرطبي الجامع لاحكام القرآن ، مكتبة الغزالي ، دمشق
- * القزوينى ، ابى يعلى الخليل بن عبد الله : الارشاد فى معرفة علماء الحديث ، تحقيق: الدكتور محمد سعيد بن عمر إدريس ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الاولى ، ١٤٠٩ هـ
- * القشيري ، أبى الحسين مسلم بن الحجاج : مقدمة صحيح مسلم ، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت
- * الكرخى ، عبيد الله بن الحسن : اصول كرخى ، اداره تحقيقات اسلامى ، ١٤٠٢ هـ
- * الكهنوى ، ابى الحسنات محمد عبد الحي : نزهة الخواطر ، نور محمد كتب خانه ، كراچى
- * الكهنوى ، ابى الحسنات محمد عبد الحي : الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة ، تعليق: عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ ع
- * المباكفوري ، عبد الرحمن بن عبد الرحيم : تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- * المتقى ، علاؤ الدين على : كنز العمال ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٩ ع
- * المروزى ، أبى محمد بن نصر : قيام الليل ، المكتبة الأثرية ، سانكله هل ، ١٩٦٩ ع
- * المزى ، أبى الحجاج يوسف بن عبد الرحمن : تهذيب الكمال فى أسماء الرجال ، تحقيق: بشاد عواد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٣ هـ
- * المناوى ، محمد عبد الرؤف بن تاج الدين : فيض القدير شرح جامع الصغير ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٩١ هـ
- * المناوى ، محمد عبد الرؤف : اللواقيت والدرر شرح شرح نخبة الفكر ، تحقيق: أبى عبد الله ربيع بن

- محمد السعدی، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ھ
- * المنذرى، عبد العظيم بن عبد القوى: صحيح الترغيب والترهيب، إختصار وتحقيق: الشيخ ناصر البانى، المكتب الإسلامى، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۰۲ھ-۱۹۸۲م
- * الندوى، سيد ابو الحسن على: تاريخ دعوت وعزيمت، مجلس نشریات اسلام، كراچى
- * النسائى، أبى عبد الرحمن أحمد بن شعيب: السنن الكبرى، تحقيق دكتور عبد الغفار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۱ھ
- * النووى، محى الدين يحيى بن شرف: إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق، تحقيق: عبد البارى فتح السلفى، مكتبة الإيمان، مدينة المنورة، ۱۴۰۸ھ
- * النووى، محى الدين يحيى بن شرف: مقدمه الامام النووى على صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ۱۴۱۵ھ
- * النووى، محى الدين يحيى بن شرف: شرح الامام النووى على صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ۱۴۱۵ھ
- * النووى، محى الدين يحيى بن شرف: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، إحياء السنة النبوية، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۳۹۹ھ
- * الهروى، على القارى: المصنوع فى معرفة الحديث الموضوع، تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الاولى، ۱۳۸۹ھ-۱۹۶۹م
- * الهيثمى، نو رالدين على بن أبى بكر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تصوير دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۲ھ
- * اليمانى، محمد بن اسماعيل: اسبال المطر على قصب السكر، اثرى اداره نشر وتاليف، ملتان
- * بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة: المنهل الروى فى مختصر علوم الحديث النبوى، تحقيق: د. محيى الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ھ
- * تقى امينى، محمد: حديث كا درايتى معيار، قديمى كتب خانه، كراچى ۱۹۸۶ء
- * تهانوى، ظفر احمد عثمانى: قواعد فى علوم الحديث، مكتبه المطبوعات الاسلاميه، حلب، مصر، ۱۹۸۴ء
- * ثناء الله امرتسرى: اجتهاد و تقليد، اهلحديث اكادمى، لاهور، ۱۹۶۸ء
- * جمال الدين قاسمى، محمد: قواعد التحديث، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار النفائس، بيروت، الطبعة الاولى

- * حاجی خلیفہ: کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، دار احیاء التراث العربی، بیروت
- * حسین ذہبی، محمد: التفسیر والمفسرون، دار الکتب الحدیثہ، مصر ۱۹۷۶ء
- * خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی: الجامع لاخلق الراوی وآداب السامع، مکتبۃ المعارف، الرياض، ۱۹۸۳ء
- * خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی: شرف اصحاب الحدیث مع مقدمہ محمد اسماعیل سلفی، الجمعية اهل الحدیث، لاہور
- * خطیب البغدادی، ابی بکر احمد بن علی: تاریخ بغداد، دار الکتب العلمیۃ، بیروت
- * خطیب البغدادی، ابی بکر أحمد بن علی بن ثابت: الفقیہ والمتفقہ، تعلیق: الشیخ اسماعیل الانصاری، دار احیاء السنۃ النبویۃ، ۱۳۹۵ھ-۱۹۷۵م
- * خطیب البغدادی، ابی بکر أحمد بن علی بن ثابت: الکفایۃ فی علم الروایۃ، دار الکتب الحدیثۃ، القاہرہ
- * خلیل بن أحمد الفراهیدی: کتاب العین، دار ومکتبۃ الهلال، تحقیق: الدكتور مہدی المخزومی، د: ایراہیم الصامرائی
- * راغب اصفہانی، حسین بن محمد بن مفضل: مقدمہ التفسیر (المفردات فی غریب القرآن) نور محمد اصح المطابع کارخانہ، کراچی
- * راغب اصفہانی، حسین بن محمد بن مفضل: المفردات فی غریب القرآن، نور محمد اصح المطابع کارخانہ، کراتشی
- * ربیع بن ہادی المدخلی: کشف موقف الغزالی من السنۃ وأهلها ونقد بعض آرائہ، مکتبۃ ابن القيم، المدینۃ المنورۃ، ۱۴۱۰ھ
- * السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر: اللالی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ، دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۴۰۳ھ-۱۹۸۳م
- * السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر: الاتقان فی علوم القرآن، سہیل اکیڈمی، لاہور، الطبعة الثالثة ۱۹۸۷ء
- * شاہ ولی اللہ دہلوی: حجة اللہ البالغة، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب، کراچی
- * شبلی نعمان: سیرۃ النبی، مطبع معارف، طبع چہارم
- * شبلی نعمانی: سیرۃ النعمان، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- * شبیر احمد عثمانی: مقدمۃ فتح الملہم شرح صحیح مسلم، المکتبۃ الرشیدیۃ، کراتشی

- * صالح بن عبد العزیز: اصول فقہ و ابن تیمیہ، دار النصر، مصر، ۱۹۸۰ء
- * صالح بن عبد العزیز آل شیخ: المعیار لعلم الغزالی فی کتابة السنة النبویة، دار الوطن، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ھ
- * صبحی صالح: علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم، بیروت، ۱۹۸۴ء
- * صبحی صالح، ڈاکٹر: علوم الحديث، مترجم: محمد رفیق چودھری، اسلامی اکادمی، لاہور، ۱۹۸۹ء
- * صلاح الدین أبی سعید خیل بن کیکلدی العلائی: جامع التحصیل فی أحكام المراسیل، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، عالم الكتب، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۷ھ
- * طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة ومصباح السیادة، دار الكتب العلمية، بیروت، ۵ ۱۹۸۸ء
- * ظفر الامانی بشرح مختصر السيد الشریف الجرجانی فی مصطلح الحديث
- * عاصم الحداد، محمد: اصول فقہ پر ایک نظر، اسلامک پبلشنگ ہاؤسنگ، لاہور، ۱۹۹۱ء
- * عبد الحمید بن محمد: لطائف الاشارات، مطبع مصطفی البابي الحلبي، مصر، الطبعة الاخيرہ ۱۹۵۰ء
- * عبد الرحمن کیلانی: مترادفات القرآن، مکتبہ السلام، لاہور، ۱۹۹۹ء
- * عبد الرؤف قادری دانا پوری: اصح السیر، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب، کراچی، ۲ ۱۹۹۳ء
- * عبد العزیز رحیم آبادی: حسن البیان، اہل حدیث اکادمی، لاہور، ۱۳۸۵ھ
- * عبد الغفار حسن: عظمت حدیث، دار العلم، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء
- * عبد الکریم زیدان: الوجیز فی اصول الفقہ، فارن اکیدمی، لاہور، الطبعة السادسة
- * عبد الوہاب عبد اللطیف: خطبة المحقق علی تدريب الراوی، دار الكتب العلمية، بیروت ۱۹۷۹ء
- * عبید اللہ بن مسعود: التوضیح والتلویح، مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ، ۱۹۷۶ء
- * عثمانی، طفر احمد: اعلاء السنن، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی
- * عجاج الخطیب، محمد: السنة قبل التدوین، مکتبہ وہبہ، الطبعة الاولى، ۱۹۶۳ء
- * عجاج الخطیب، محمد: اصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، بیروت، ۱۹۸۹ء
- * عظیم آبادی، شمس الحق: عون المعبود شرح ابو داود، نشر السنة، ملتان، ۱۳۹۹ھ
- * غازی عزیر، ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت، فاروقی کتب خانہ، لاہور،

سن ندارد:

- * كشف اصطلاحات الفنون ۱، ۳۷، ۳۸، دار الكتب العلمية بيروت ۱۴۱۸ هجرى-۱۹۹۸ء
- * كيرانوى ، مولانا وحيد ا ل ز مان :القاموس الجديد ، اردو -عربى لغت، إدارة اسلاميات ، لاهور، ۱۹۹۰ء
- * لقمان سلفى، محمد:اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندا ومتنا، دار الداعى للنشر والتوزيع، الرياض
- * مالك بن أنس، الإمام: الموطأ، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي
- * مجيب الله گونڈوی: بيان الفوائد فى حل شرح العقائد، ايچ ايم سعيد کمپنى، کراچی، ۱۹۹۲ء
- * محب الله بن عبد الشکور:مسلم الثبوت، مطبع انصارى، دهلى، ۱۸۹۹ء
- * محدث روپڑى، حافظ عبد الله:درايت تفسيرى، مطبع اسٹيم پريس، امر تسر
- * محمد اسحاق، بهتى فقهاء ہند، ادارہ ثقافت اسلاميه، لاهور، طبع اول، ۱۹۷۴ء
- * مسعود احمد بى-ايس-سى، مولانا تفہيم الاسلام بجواب دو اسلام، اهل حديث اکادمى، لاهور، ۱۳۸۷ھ-۱۹۶۷ء
- * ملا جيون:نور الانوار مع حاشية قمر الأقمار، مطبع يوسفى، لکھنؤ
- * ملا على القارى، نور الدين على بن محمد بن سلطان: شرح شرح نخبة الفكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۳۹۸ھ
- * مناع القطان، مباحث فى علوم القرآن، دارنشر الكتاب الإسلامية، لاهور، الطبعة الثانية والعشرون، ۱۴۰۸ھ-۱۹۸۷ء
- * ندوى، سيد سليمان: مقالات سليمان، اعظم گڑھ، مطبع عارف
- * نواب صديق بن حسن خان القنوجى البخارى: ابجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۹۹۹ء
- * نواب صديق حسن خان قنوجى: حصول المامول، المكتبة التجارية، مصر
- * نور الدين عتر: منهج النقد فى علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ۱۹۹۲ء
- * ولى الله دهلوى، الشاه: الانصاف فى سبب الاختلاف، مكتبة العلمية، لاهور، ۱۹۷۱ء
- * الرازى، محمد بن أبى بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، دار الكتب العربية، بيروت
- * سهيل حسن، ڈاکٹر: معجم اصطلاحات حديث، ادارہ تحقیقات اسلامى، اسلام آباد، ۲۰۰۳ء
- * بدر الدين بن محمد بن إبراهيم بن جماعة: المنهل الروى مختصر علوم الديت النبوي، تحقيق:

- محی الدین عبد الرحمن رمضان، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۶ھ۔
- ✽ ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم: مجموع الفتاوی، جمع عبد الرحمن القاسم، مجمع الملك فهد، مدينة منورة، ۱۴۱۶ھ- ۱۹۹۵ء
- ✽ عز الدین بلیق: منهاج الصالحین من أحادیث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلین، بیروت، دار الفتح، ۱۹۸۷ء
- ✽ ابو زهره، محمد: تاریخ حدیث ومحدثین، ناشران قرآن لمیٹڈ، لاہور
- ✽ سلفی، شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل: حجیت حدیث، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۴۰۱ھ- ۱۹۸۱ء
- ✽ العونی، الشریف حاتم بن عارف: منهج المقترح لفهم المصطلح: دار الهجرة، ریاض، ۱۴۱۶ھ- ۱۹۹۶م
- ✽ خالد علوی، ڈاکٹر: اصول الحدیث مصطلحات وعلوم: الفیصل، لاہور، ۲۰۰۱ء
- ✽ البیہقی، أبو بکر أحمد بن الحسین: السنن الكبرى مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، ۱۳۴۴ھ
- ✽ الذہبی، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء: تحقيق شعيب الارناؤوط: مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۵ھ
- ✽ ابن صلاح، أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن: مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بیروت
- ✽ الأعظمی، دكتور محمد مصطفى: منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، شركة الطباعة العربية، الرياض، ۱۴۰۲ھ- ۱۹۸۲م
- ✽ زركشى، بد الدين محمد بن بهادر: البرهان في علوم القرآن/ تحقيق: الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشيلي، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۹۹۰م
- ✽ اسلم صديق، محمد: قراءات شاذة شرعی حیثیت اور تفسیر وفقہ پر اثرات: شیخ زاید اسلامک سنٹر، لاہور، ۲۰۰۶ء
- ✽ ملا علی القاری، نور الدین علی بن محمد بن سلطان: الاسرار المرفوعة في الاخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى: تحقيق محمد بن لطفى، المكتبة الاسلامي، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ھ، ۱۹۸۶م
- ✽ العجلونی، اسماعیل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۵ھ: ۱/۴۱۶
- ✽ سرخسی، شمس الدین: المبسوط، دار المرفعة، بیروت، ۱۳۹۸ھ

- ✽ روپڑی ، حافظ عبد اللہ : مودودیت اور احادیث نبویہ ، ادارہ دینیات جامع قدس ، لاہور
- ✽ ملا علی القاری ، نور الدین علی بن محمد بن سلطان: المرقاة شرح مشکوٰۃ المصابیح ، مکتبہ امدادیہ ، ملتان
- ✽ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد : مقدمة ابن خلدون ، دار الجلیل ، بیروت بحوالہ الفاروق
- ✽ مفتی شفیع ، محمد : معارف القرآن ، ادارة المعارف ، کراچی ، ۱۹۹۵ء
- ✽ ابن مفلح ، شمس الدین أبی عبد اللہ : الآداب الشرعية و المنح المرعية ، جمعية إحياء التراث الإسلامی ، کویت ، ۱۴۱۸ھ - ۱۹۹۷م
- ✽ صلاحی ، امین احسن : مبادئ تدبر حدیث ، فاران فاؤنڈیشن ، لاہور ، ۲۰۰۰ء
- ✽ البانی ، محمد ناصر الدین : سلسلة أحاديث الصحيحة ، مکتبة المعارف ، الرياض ، ۱۴۲۱ھ - ۲۰۰۰م
- ✽ ابن رجب حنبلی : جامع العلوم والحکم ، جمعية إحياء التراث الإسلامی ، کویت ، ۱۴۱۹ھ - ۱۹۹۸م
- ✽ ابن ابی حاتم الرازی ، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس : العلل الحديث ، دارالمعرفة ، بیروت ، ۱۴۰۵ھ
- ✽ البانی ، محمد ناصر الدین : سلسلة أحاديث الضعيفة والموضوعة ، مکتبة المعارف ، الرياض ، ۱۴۲۱ھ - ۲۰۰۰م : ۱۰۹۰
- ✽ القاسم بن سلام ، أبو عبيد الهروی : كتاب الاموال تحقيق: محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بیروت ، ۱۹۸۶ء
- ✽ شبلی نعمانی : الفاروق ، مکتبہ رحمانیہ ، لاہور
- ✽ النسفی ، ابو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود: تفسير النسفی ، دار اجیاء الكتب العربية ، حلب
- ✽ تقی عثمانی ، مولانا محمد : تکملہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم ، مکتبہ دار العلوم ، کراچی ، ۱۴۱۳ھ
- ✽ أحمد، المرتضى الزين: مناهج المحدثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة، مکتبة الرشد، الرياض ، ۱۴۱۵ھ - ۱۹۹۴ء : ص ۲۸

رسائل

مجله الشریعہ ، گوجرانوالہ

ترجمان القرآن ، لاہور

ماہنامہ البلاغ ، کراچی

ماہنامہ محدث ، لاہور

ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ)

مجله دار العلوم دیوبند

بٹالوی، محمد حسین: مجله اشاعت السنہ

NEW
PUNJAB BOOK BINDING
7358113